

54. Jahrgang. November 1926. Nummer 6.

Magazin

für

Evangelische Theologie und Kirche

Motto: 1. Kor. 3, 21—23.

„Darum rühme sich niemand eines Menschen. Es ist alles euer. Es sei Paulus oder Apollos, es sei Kephas oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige; alles ist euer. Ihr aber seid Christi; Christus aber ist Gottes.“

Herausgegeben von der

Deutschen Evangelischen Synode
von Nord-Amerika.

Published bi-monthly and entered at the post-office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

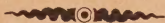
Inhalt.

	Seite.
Das Problem des Wunders. Pastor W. Petersmann.....	401
Der christliche Gottesglaube. Dr. H. G. Grützmacher.....	415
Predigtentwürfe usw. Pastor G. Fr. Schüke.....	425
Points of Cleavage, Dr. J. L. Neve	435
Adaptation of Preaching, Prof. Carl E. Schneider	453
Editorielle Aeußerungen	460
Kirchliche Mundschau	465
Book Review	470

Magazin

— für —

Evangelische Theologie und Kirche.



Herausgegeben von der Deutschen Evangelischen Synode von Nordamerika. Preis für den Jahrgang (6 Hefte) \$2.00; Ausland \$2.20. Editor: Rev. G. Kamphausen, Dr. theol., 9807 Euclid Ave., Cleveland, Ohio, an welchen alle die Redaktion betreffenden Sachen zu senden sind. Dagegen alles Geschäftliche zu adressieren an: Eden Publishing House, 1716 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

Neue Folge: 4. Band.

St. Louis, Mo.

November 1926.

Das Problem des Wunders.*

Von P. W. Petersmann.

Unter den religiösen Problemen der Gegenwart in Amerika ist das Problem des Wunders eins der zentralsten und heißumkämpften. Der Kampf um das Wunder verläuft in zwei verschiedenen Fronten. Einmal wird um den rechten Begriff des Wunders gestritten zwischen orthodoxem Fundamentalismus und liberalem Modernismus. Die eine Seite behauptet, indem sie den Finger auf die Bibel legt, die alte traditionelle Wunderkonzeption aus festgehaltenem Vätererbe: Gott, der den Naturzusammenhang durchbricht. Die andre Seite läuft Gefahr, das Wunder manchmal in irgendeinen blaffen, ungeklärten Subjektivismus persönlichen religiösen Empfindens oder in einen starren fatalistischen Determinismus aufzulösen. Wir können diese Kampfstellung die **dogmatische** nennen. — Daneben steht die **apologetische** Kampfstellung; die insofern mit der dogmatischen zusammenfällt, als der Modernismus die naturwissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse anerkennt. Das ist die Frontstellung der Theologie gegen die Naturwissenschaft. — Die Religion und mit ihr ihre wissenschaftliche Befinnung, die Theologie, kann das Wunder nicht aufgeben. Sie lebt geradezu vom Wunder. Es ist mit Recht des Glaubens liebstes Kind. Aber ist Wunder

*) Diese Aufsätze sind entstanden aus englischen Referaten in Union Theological Seminary, New York City: „Miracle with Luther,“ „Essence of Miracle,“ „Miracle and Natural Order,“ gehalten unter Dr. W. A. Brown; und waren vorgesehen als deutsche Vorträge in „The third annual Pastor's Institute at Dunkirk, N. Y.,“ 17.—20. August 1926; und in „The Hudson River-Scranton Pastoral Conference, Babylon, N. Y.,“ 21. September 1926.

denn möglich? Die Naturwissenschaft behauptet den undurchbrochenen naturgesetzlich fest geregelten Ursachenzusammenhang. Wer hat Recht? Beide? Jedenfalls dürfen wir uns weder hinter Subjektivismen noch Determinismen verstecken — noch aber auch hinter der katholischen Mauer der Autorität. Wir sind Protestanten und protestieren gegen jede Art von Katholizismus, Rückzug oder Halbheit. Auch ein einfacher Rückzug auf die Autorität der Schrift ist prinzipiell katholisch. Wir haben — wie Paulus, Augustin und Luther — selber zu denken. Wir haben kritisch, vorurteilslos und radikal durchzudenken. Das ist dann wissenschaftliche Theologie.

Wir beschäftigen uns in dieser ersten großen Problemreihe mit der **dogmatischen** Frage. Sie ist die primäre und die Voraussetzung für jede andre. Wir müssen erst wissen, was Wunder ist, ehe wir die Naturwissenschaft in ihre Grenzen weisen können. So fragen wir zunächst nach dem Wesen des Wunders im religiös ursprünglichen, originalen Sinn (**Originalisierung** des Wunderbegriffs) und suchen seine Elemente zu erfassen. Dann werden wir uns fragen müssen, wie es kommt, daß der Wunderbegriff so leicht und oft aus diesem Ursprünglichen, Originalen weggeschoben wird — ins Massive, Rationale, gewissermassen vom originalen Ursprung Entfernte, Nachfabrige, Nachkömmliche, Epigonale (**Epigonalisierung** des Wunderbegriffs). Zum Schluß wird sich dann die Frage erheben, wie denn das Wunder geschieht in der tatsächlichen Wirklichkeit der Welt, in der Empirie (**Empirisierung** des Wunderbegriffs). Wir bleiben auch hier in der dogmatischen Fragestellung. Die apologetische müßten wir in einer folgenden zweiten großen Problemreihe abhandeln.

1. Kapitel.

Die Originalisierung des Wunderbegriffs:

Das originale Wunder.

1.

Problemstellung und Methode.

Unsre Grundfrage ist die: Was ist das Wesen des Wunders? Wir haben an diese Frage ganz und gar vorurteilslos heranzugehen. Das heißt hier vor allem: wir haben unsern Blick nicht von vornherein auf die herkömmliche Definition des Wunders als „Durchbrechung des Naturzusammenhangs“ zu versteifen. Diese Definition enthält ja zunächst ganz und gar nichts Religiöses. Sie ist eine naturwissenschaftliche Formel.

Sie besagt nichts von Gott und Offenbarung. Wir müssen methodisch ausgehen von eigener strengster Befinnung und Ueberlegung dessen, was originale ersthändige Frömmigkeit und Gotteserfahrung mit diesem Begriff eigentlich meint. Wir haben

uns auf das Wesen des Wunders zu besinnen anhand des großen geschichtlichen Materials. Die amerikanische Methode, zumal auf dem Gebiet der Religionsphilosophie, leidet darunter, daß sie in ihrem Streben auf das rein Praktische und Gegenwärtige die Augen lenkt nur auf das Normale des eben lebenden Durchschnittsmenschen. Hinzu kommt noch ihr geringes historisches Einfühlungsvermögen. Die Schylla zu dieser Charybdis ist das Steckenbleiben im Psychologischen. Dahinter steckt freilich eine bestimmte pragmatistische Philosophie, mit der wir uns hier nicht auseinandersetzen wollen. Um aber deutlich unsern Abstand — als christlich-protestantische Theologen — zu markieren, betonen wir von vornherein die dogmatisch-theologische Fragestellung, die sich nicht mit der subjektiven religiösen Psyche des Menschen abgibt, sondern auf die objektiven Tatsachen dringt, auf Gott und Offenbarung.

2.

Das Wesen des Wunders: das „Wunder.“

Was ist das Wesen des Wunders? Was meint, was besagt der Begriff Wunder? Wir wollen vordringen zu dem ursprünglichen, originalen Sinn des Wunders. Der erste Schritt zu seiner Erfassung wäre, daß wir die Worte und Wortreihen des Wunders in der religiösen Sprache an unserm Auge vorüberziehen lassen. Wir sind nicht philologisch daran interessiert. Die etymologische Methode der Wortableitung wäre nur ein Anfang. Was uns angeht, ist der religiöse Sinn. Wir vergegenwärtigen uns die Ausdrucksformen der bekannteren Sprachen, indem wir hier vom Indischen und auch Hebräischen absehen können: das deutsche „Wunder,“ das lateinische „miraculum,“ „mirabile,“ „mirari“; das entsprechende englische „miracle“; das griechische „thauma.“ Wir tun gut, dabei den Bereich der Ausdrucksformen möglichst weit zu fassen. Was ergibt sich dann von hier aus als das Wesen des Wunders? Einfach und schlicht zunächst: das „Wunder.“ Alle diese Worte meinen „Wunder“ im Sinn des Sich-Verwunderns. Der klare psychologische Zentralcharakter der Erscheinung ist dies Verwundertsein, Ueberraschtsein über ein Unerwartetes, Ungewöhnliches, Geheimnisvolles an einem Vorgang oder Objekt. Religionspsychologisch wie theologisch-dogmatisch ist dies Ungewöhnliche, Geheimnisvolle, Unerwartete, das hier in die „sich wundernde,“ überraschte Erfahrung tritt, sich dem Bewußtsein offenbart als etwas, das sich vorher wohl verbarg oder verborgen war: Gott und seine Welt. Das „Wunder,“ das Objekt des „Sich-Verwunderns“ ist Gott und seine Welt. Der Mensch im Erdenleben, der Mensch wie er existiert, „wundert“ sich über sie; sie sind ihm irgendwie „verwunderlich.“ Inwiefern sind sie es? In welchen Elementen? Nach welcher Richtung? Wir fragen damit zugleich nach den Arten des Wunders.

3.

Das essentielle Wunder des Wundervollen, Wunderlichen und Wunderhaften.

Was ist es denn, worüber der Erdenmensch, wenn er Gott erfährt, sich wundert? Wir sprechen zunächst von dem, was ich das **essentielle Wunder** in der Gotteserfahrung nennen möchte. Essentiell meint *essentia*, *essence*, *Essenz* im Sinne von Wesen, von charakteristischer Eigenart. Rein schon die *essentia*, das Wesen Gottes, seines Heils und Heilswirkens enthält in sich das Moment des Wunders. Wir steigen in der Erfassung des essentiellen Wunders aufwärts aus unsrer rationalen Dieswelt ins Transzendente, Jenseitsartige. Da begegnet zuunterst das essentielle Wunder des **Wundervollen**. J. D. Herrnschmidt dichtet:

„Du bist der Herr der Kraft,
Dich preisen Erd und Meere,
Und Himmel predigen
Die **Wunder** deiner Ehre.“

Lesen wir dazu einmal die biblischen Psalmen durch auf diese Art des Wunders hin. Und hören Gellert singen:

„Wer kann die Pracht
Von deinen **Wundern** fassen?
Ein jeder Staub,
Den du hast werden lassen,
Verkündigt seines Schöpfers Macht.“

Und so kann man unzählige Verse finden, wenn man das Gesangbuch unsrer Synode durchblättert. Dies Wunder steht noch ganz in der rationalen Dies-Welt selber. Gott und seine Spuren werden in der Schöpfung erfahren, in Natur und Leben. Aber schon diese Erfahrung Gottes in seiner diesweltigen Kreatur stößt den Menschen heraus aus der Sphäre des Gewohnten, Alltäglichen. Freilich, noch **bewundert** er mehr als daß er sich wundert. Er bestaunt den Reichtum, die Kraft, Macht, Größe und Herrlichkeit Gottes in dieser Welt als etwas Ungewöhnliches, Außergewöhnliches: eben als Wunder. Diese Gotteswunder aber, dies Wundervolle an der Schöpfungswelt — es ist letztlich nur ein Rest der Wunderfülle der seligen Simmelswelt in ihrem unerhörten, ungewöhnlichen Reichtum:

„Mein Geist, o Gott, wird ganz entzückt,
Wenn er nach jenem Himmel blickt,
Den du für uns bereitet,
Wo deine milde Vaterhand
Aus neuen Wundern wird erkannt,
Die du daselbst bereitet.

.

Was sind die Freuden dieser Zeit,
 Herr, gegen jene Herrlichkeit,
 Die dort bei dir zu finden.
 Du stellst uns hier auf Erden zwar
 Viel Wunder deiner Güte dar
 Zum fröhlichen Empfinden.
 Doch hier
 Sind wir
 Bei den Freuden
 Noch mit Leiden
 Stets umgeben
 Dort ist nur vollkommnes Leben.“

Wunderfülle, Wunderbarkeit, das Wundervolle der Welt — dieser wie jener Welt möchte man sagen — sind nur die schöpferischen, spiegelnden Neußerungen der absoluten, unendlichen, unbedingten Macht- und Herrlichkeitsfülle Gottes in seiner ewigen Unerschöpflichkeit. J. A. Cramer dichtet:

„Des Ewigen Thron umströmt ein Licht,
 Das ihn vor uns verhüllet;
 Ihn fassen alle Himmel nicht,
 Die seine Kraft erfüllet.
 Er bleibet ewig, wie er war,
 Verborgnen und doch offenbar
 In seiner Werke Wundern.

Dieser Wunderbegriff originaler Frömmigkeit, das essentielle Wunder des Wundervollen, ist charakteristisch für eine *naiv rationale* religiöse Haltung (Vergl. Aufklärung, Gellert, Naturpsalmen usw.), der Welt, Natur, Leben optimistischer offen steht. Eine tiefere, *kritisch-prophetische* Haltung, die auch auf Welt und Mensch konzentriert ist, aber kritisch auf die verlorene Welt, erfährt eine zweite Art des Wunders mehr, die ich nennen möchte das essentielle Wunder des *Wunderlichen*. Hier ist nicht mehr Bewundern, hier ist schärfstes Verwundern. Gotteserfahrung, Gotteswege, Gotteschicksalslenkung mit ihren eignen, von jenseits gegebenen Gesetzen und Regeln tritt in schärfstem Kontrast zur natürlich gewöhnlichen, diesweltlich vernünftigen Erfahrung und Erwartung. (Luther, Psalmen, Theodizee usw.) Gottes Gedanken und Wege sind hier wunderbarlich, höher als die Menschengedanken und Menschenwege — und mehr als das: anders als sie, im Gegensatz zu ihnen. Gott ist hier ein „wunderlicher Herr.“ Es ist das Paradoxe (Paradoxon: gegen die Erwartung), das hier gemeint ist. Gott führt gerade den Frommen durch Kreuz, „unter vieler Plage“ zum Heil. So dichtet Joh. Menzger, obwohl er freilich besser getan hätte, sein „wunderbar“ durch „wunderlich“ zu ersetzen:

„Auch hab ich es mein Lebetage
 Schon so manch liebes Mal gespürt,
 Daß du mich unter vieler Plage
 Zwar wunderbar, doch wohl geführt.“

Dieser Wunderbegriff ist in besonderem Sinn protestantisch und lutherisch. Wir kommen jetzt aber zu einer Wunderkonzeption, die in die kontemplative Mystik mehr hineinführt und ihr wesentlich ist, ja, man kann sagen, eins ihrer Kennzeichen ausmacht. Es ist das essentielle Wunder des **Wunderhaften**. Man lese nur die Verse des Mystikers Tersteegen:

„Luft die alles füllet,
 Drin wir immer schweben,
 Aller Dinge Grund und Leben.
 Meer ohn Grund und Ende,
 Wunder aller Wunder,
 Ich senk mich in dich hinunter.“

Dies Wunder des Wunderhaften steht klassifizierbar in der Mitte zwischen dem Wundervollen und dem Wunderlichen. Das Wunderliche ist seine harte paradoxe Kante. Das Wundervolle kann zu ihm hinführen, wenn es hinweist auf die Unbedingtheit und das Bewundern überschlägt in das Verwundern über das unerfaßliche Unendliche, Absolute. So ist die Erfahrung der unbedingten Allwissenheit und Allgegenwart Gottes originale Wundererfahrung dieser Art im 139. Psalm: „Solche Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch; ich kann sie nicht begreifen.“ Sie ist das Wunder der unerfaßlichen Absolutheit Gottes. Aber mehr ist hier als das Verwundern über das Absolute, das, als Grenzbegriff, die Schranken des vernünftig-natürlichen Anschauens und Denkens und Begreifens übersteigt. Es ist das Verwundern über das totaliter aliter, die vollständige Anderheit Gottes und seiner Welt. Die Theologie als Gotteslehre war nie nur *theologia causalitatis* und *eminentiae*; sie hatte immer auch die *via negationis*. Gott war in der Theologie nie nur Ursache und höchster vollkommenster Träger der weltlich natürlichen Dinge, Eigenschaften, Prädikate. Er war immer zugleich merklich über sie erhaben, mehr als vollkommenste Weisheit und Macht, mehr als Absolutheit und Unbedingtheit der Tugenden und Kräfte. Gott ist immer auch, und nicht zuletzt: transzendent, jenseitig. Der Begriff „Transzendenz“, „Jenseitigkeit“, ist hier essentiell, nicht existentiell gebraucht. Er soll Wesen, Wesensart bezeichnen, nicht die lokale Existenz. Gottes Wesen ragt hinaus über alles diesweltlich rational Gewohnte, ja Begreifbare, Sagbare, Vorstellbare, Ausmalbare. Das ist bei den großen Frommen immer wieder ausgedrückt. Es gibt eine alte Mönchslegende, die dieses Wesen Gottes und seiner Welt klassisch einprägt. Es ist die

Legende vom totaliter aliter. Zwei fromme Mönche strebten in gemeinsamem Leben von Fasten und Gebet, von Übung und Meditation zum Himmel. Sie konnten sich nicht genug darin tun, das himmlische Heil sich auszumalen, und sie versprachen sich gegenseitig: wer zuerst sterbe, wolle im Traum dem andern Bruder dann Kunde bringen von der Welt Gottes. Der eine starb und erschien dem Zurückbleibenden im Schlaf. „Taliter qualiter?“ fragte der Träumende. „Ist es nun so wie wir es uns ausmalten und vorstellten?“ Und dann die bezeichnende seltsame Antwort des Verstorbenen: „Totaliter aliter.“ „Es ist ganz und gar anders.“ — Und ganz ähnlich klingt es hindurch durch das Wort Jesu, daß es im Himmelreich Freien und Gefreitwerden nicht gibt. — Dieses essentiell jenseitige Wesen Gottes und des Heils ist es, was aller natürlichen, gewohnten Erfahrung dieser Welt und dieses Lebens als in wesentlicher Anderheit gegenübersteht. Dies eben ist es, was darum die menschliche Erfahrung, wenn es so in sie hineintritt, „verwundern“ macht in jener Wunderhaftigkeit, in jener wunderhaften Anderheit, Himmelshaftigkeit im Gegensatz zur natürlichen Erdenhaftigkeit. Es ist Gott, Himmel, Heil, sofern die religiöse Symbolik und ihr Mythos sie immer seltsam, geheimnisvoll, mysteriös hat ausmalen müssen, wenn sie es nicht vorzog, zu schweigen oder in bloßen Negationen zu reden — wie der Buddhismus seinen Himmel das Nichts nennt. Das Nirwana ist sein Wunder. — Diese Gotteserfahrung ist das essentielle Wunder des Wunderhaften.

Seuse drückt es aus: „Und da kommt die Seele in die verborgene Ungenanntheit und in die wunderbare Entfremdung. Und da ist der grundlose tiefe Abgrund für alle Kreaturen . . . da stirbt der Geist — allebend in den Wundern der Gottheit.“

„Des Glaubens Wesen ist ein Staunen nur“ hier freilich, wie Dschelal Eddin sagt.

Und Kratos dichtet von diesem Wunder: „Gruß dir, o Vater, erstaunliches Wunder, o Absal der Menschen.“

Und Plotin weiß in seiner Theologie des „Einen“: „Das ist das Eine selbst, ein unbegreifliches Wunder.“

Und die indische Mystik spricht vom Göttlichen als „dem großen Wunderding“ und „dem wunderbaren Herrn voll Geist und Wonne.“ Und ganz deutlich theologisiert davon die Brahman-Mystik:

„Auch den Heilbegehrenden bleibt das Brahman für den Verstand unerfaßbar.

Es ist wunderbar. Weil nämlich nicht zu irgendeiner Klasse der Sichtsdinge gehörig,

Ist es in sich selber ohne Bestimmung und Bestimmbarkeit.

Und doch, da es nicht ohne seine eigne Art sein kann, kann es auch wieder nicht ohne Bestimmung sein.

Da es doch auf Grund seiner eigenen Art ein anderer ist als andre wegen seiner Wesensverschiedenheit.

So ist seine Erkenntnis ein Wunder für Sprecher wie Verstehender."

Und die Altman-Mystik in den Worten der Gita übersetzt Garbe mit Recht wohl:

"Der eine schaut auf ihn (den Geist, die Seele) als auf ein Wunder.

Ein anderer spricht ebenso von ihm als einem Wunder.

Ein anderer hört von ihm als einem Wunder."

Es ist nicht zufällig, daß die angeführten Zitate aus der Mystik stammen. Die Mystik als **aisthetisch-kontemplative** Frömmigkeit, als Haltung der Versenkung steigt geradezu methodisch suchend hinab in dies essentielle Wunder des Wunderhaften der transzendenten Gottheit und geht auf darin in seliger Einheit. Die antipodische Frömmigkeitshaltung, die **kritisch-prophetische** aber führt uns in ihrer Erfahrung des sich offenbarenden, helfenden, richtenden und heilenden, leitenden Gottes, dem man gläubig vertraut, weiter zu einer zweiten wesentlichen Wunderart: zum existentiellen Wunder.

4.

Das existentielle Wunder.

Wunder d. h. das worüber sich der natürliche Mensch wundert, weil es außerhalb des Bereiches seiner gewöhnlichen Erfahrung liegt, ist nicht nur das essentielle Wunder in jenen beschriebenen Formen und Stufen, ist nicht nur die wundervolle, wunderhafte und wunderliche Wesensart Gottes und seiner Welt. Neben dem essentiellen Wunder steht das, was ich **das existentielle Wunder** nennen möchte, beide verbunden durch den „Wunder“-begriff. Es ist die **Existenzart Gottes als gültige Realität und vor allem als selbständig aktive, wirksame, sich geltend machende Realität**, die das Verwundern hier hervorruft und das Wunder bildet. Es ist **Gottes realwirksame Existenz**, die als Realfaktor ins Leben tritt und eingreift, die Menschen umschafft und individuell die Schicksale lenkt. Die natürliche, mit natürlichen Begriffen, Ereignissen und Abkufen rechnende Vernunft vollzieht ihren Gottesbegriff nicht so sehr in der Richtung der realwirksamen Existenz. Was ist der Gottesgedanke der Philosophie, der natürlichen Religion, der natürlichen Theologie? Man mache die Probe aufs Exempel, indem man den Gottesbegriff von dem rationalen System des Aristoteles und der Stoa bis zum Gottesbegriff der Aufklärung und des Deismus, bis zu Spencer untersucht. Gott ist der Philosophie häufig genug nur die Abschlußhypothese eines Absoluten, ein letztes Weltprinzip, sei es eine gedankliche These, ein realer Urstoff oder eine reale Ordnung. Er kann ihr sein die causa prima, die erste Ursache. Gott ist der rational-

vernünftigen Religiosität leicht eine impersonale Vorsehungsordnung im fatalistisch-deterministischen Sinn. Oder vielleicht ein deistisches Wesen, der Weltbaumeister, der sein Weltenuhrwerk geschaffen hat, das nun mechanisch abläuft, von selber, nach den hineingelegten Gesetzen. Gottes Existenz ist hier existentiell transzendent gedacht. In solchen Gedankengängen denkt die natürliche Vernunft über die Existenzart Gottes. Es ist ihr, die so rein und bloß mit dem ihr selber genügenden natürlichen Leben, seinen vernünftigen Bedingungen, Gründen, Abfolgen und Reihen rechnet — es ist ihr etwas, das sie *verwundern* machen muß und macht, wenn Gott ungewohnt, unerwartet, unberechnet als die real-wirksame Existenz ins Leben eingreifend sich bemerkbar macht. Ueberall da, wo man das Wunder als Walten Gottes, als Vorsehung und dergleichen bestimmt, geht man in dieser Richtung, meist ohne geklärte systematische Vorstellung davon, warum denn hier „Wunder“ vorliegt. Und man dringt bei der Definition des Wunders meist allein in dieser Linie vor. Richtig ist, daß dieses existentielle Wunder eine wesentliche Rolle spielt in der protestantischen Glaubensfrömmigkeit, die fest auf Gottes Leitung, Hilfe, Gabe, Schutz und Trutz im Leben baut. Die biblischen Propheten wissen von dem Zahbe der Seere, der die Geschichte lenkt. Und dieses Wunder des existentiell-wirksam ins Leben eingreifenden Gottes besingen vor allem unsre evangelischen Vieder. Dabei ist nicht von der „Durchbrechung des Naturzusammenhangs“ die Rede, sondern von Gottes wirksamen Eingreifen und Hilfe. Und es ist wichtig, gerade auf diese Vieder als die Neußerungen originaler untheologisierter Erfahrung zu achten, und nicht auf die sekundären Erzeugnisse, wie die Theoreme der Theologie, Dogmatik und Philosophie. So preist Joh. Rest:

„Man lobt dich in der Stille
Du hoherhabner Zionsgott

.

Du bist doch Herr auf Erden,
Der Frommen Zuversicht;
In Trübsal und Beschwerden
Läßt du die Deinen nicht.

.

Sein Name sei gepriesen,
Der große Wunder tut,
Und der auch mir erwießen,
Das, was mir nütz und gut.“*)

Und ebenso der Hymnus des F. F. Schütz:

*) Gesangbuch, Eden Publishing House, Lied 42.

„Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut,
 Dem Vater aller Güte,
 Dem Gott, der alle Wunder tut,
 Dem Gott, der mein Gemüte
 Mit seinem reichen Trost erfüllt,
 Dem Gott, der allen Jammer stillt;
 Gebt unserm Gott die Ehre.“

Und so geht es fort durch unsere protestantische Piederdichtung.
 Und wenn J. D. Herrnschmidt singt:

„Rühmet, ihr Menschen, den hohen Namen
 Des, der so große Wunder tut,“

so fährt er dann gar nicht fort, allerlei Uebertretungen der Natur-
 gesetze aufzuzählen, sondern verkündigt schlicht und echt von Got-
 tes Hilfe in der Not, vom verschafften Recht, von Schutz und Trutz.
 Und dasselbe meint unser Paul Gerhardt:

„Ermuntert euch und singt mit Schall
 Gott, unserm höchsten Gut,
 Der seine Wunder überall
 Und große Dinge tut;
 Der uns von Mutterleibe an
 Frisch und gesund erhält,
 Und wo kein Mensch uns helfen kann,
 Sich selbst zum Helfer stellt.“

Und genau dieselben Dinge, Segen und Schutz, meint J.
 Menker, wenn er singt:

„Denn mein Vermögen ist zu matt,
 Die großen Wunder zu erhöhen,
 Die allenthalben um mich stehn.“

5.

Dogmatische Systematisierung des Wunders: Offenbarung und Heilsinn des Wunders.

Wir haben versucht, den originalen religiösen Sinn des Wun-
 ders festzustellen und ihn im „Wunder“ gefunden. Wir haben das
 originale Wunder klassifiziert und seine Arten untersucht: das essen-
 tielle Wunder des Wundervollen, des Wunderhaften und des Wun-
 derlichen — und das existentielle Wunder. Es bleibt noch übrig, das
 originale Wunder unterzubringen im Ganzen der religiösen gedank-
 lichen Anschauung, seinen Platz auszufinden im System der Dog-
 matik. Wo und wann findet denn das Wunder statt? — und: Wel-
 chen Sinn hat es, welchen Zweck, welches Ziel? Um diese beiden
 Fragen handelt es sich.

Wir reden zunächst von der Offenbarung des Wunders. Wir
 meinen Offenbarung im allgemeinsten Wortverstand, der auch das
 mystische Erleben mit umschließen soll. Wo und wann wird das

Wunder „offenbar,“ eröffnet, der Erfahrung zugänglich? Welche Erfahrung Gottes enthält das Wunder? — Es gibt ja mannigfache Arten der Gotteserfahrung. Ich nenne etwa die dogmatischen Termini der Rechtfertigung, der Heiligung, der Einung. Ist das Wunder eine solche spezielle Erfahrung Gottes und seiner Welt neben solchen andern? Nach der traditionellen Konzeption des Naturgesetzesbruches scheint es doch so. Erinnern wir uns aber daran, daß Gottes und seiner Welt Wesen immer auch jenen essentiell transzendenten Charakter behält, so wird einleuchten, daß auch überall Wundererfahrung vorliegen muß, wo Gott und seine Welt offenbar und erfahren wird (das essentielle Wunder). Denken wir ferner daran, daß überall, wo Gott sich mitteilt, als gültige Realität und vor allem als wirksame Realität sich mitteilt, offenbart der Welt und dem Menschen, die Vernunft sich wundert über dies Unerwartete, und Wunder also vorliegt in jenem existentiellen Sinn, so wird uns wieder einleuchten müssen, daß jede Offenbarung auch in diesem existentiellen Sinn Wunder ist. Auch in der ganz impersonal-statischen Musik macht sich das Göttliche doch irgendwie geltend als die wesentliche und eigentliche Realität, verborgen über und hinter der gewohnten Weltwirklichkeit. Das **existentielle Wunder** meint ja diese **Existenzart der höchstgültigen eigentlichen Wirklichkeit** hinter den Dingen. Und wirksam ist diese Realität auch immer mindestens in der Geltendmachung seiner selbst als der wesentlichen Wirklichkeit in Anspruch und Forderung an den Menschen. Auf prophetisch-christlichem Boden aber ist diese **Geltendmachung** da im mächtigst-aktiven Sinn kräftigsten Eingreifens in die Welt. So ist **alle Offenbarung d. h. alle Erfahrung Gottes und seiner Welt Wunder in beiderlei Sinn, essentiell und existentiell**. Empirisch gehen beide Wunderarten in- und durcheinander, indem bald das eine, bald das andre Moment den Akzent haben mag. Man betrachte daraufhin einmal das häufige „Und sie entsetzten sich“ der Synoptiker, etwa Markus 1, 22: „Und sie entsetzten sich über seine Lehre; denn er lehrte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten.“

Dies „Sich Entsetzen“ ist ein heftigstes „Sich Verwundern.“ Hier liegt originales Wunder vor. Worüber aber verwundern sie sich so heftig? Er predigte wie einer der Vollmacht hat von Gott, ein Gottgesandter. Das ist essentielles und existentielles Wunder. Essentiell: denn diese prophetische Predigt und sein Auftreten hat das totaliter aliter, die Anderheit der andern Welt — im Gegensatz zu den Schriftgelehrten. Man denke an die seltsame paradoxe Haltung des Evangeliums. Und zugleich existentiell: hier redet der Gottesmann, der Prophet, das heißt: Gott durch Menschennund. Die Realität hinter der Welt erhebt ihren Geltungsanspruch in der Welt, bricht im Wort autoritativ (Vollmacht) hinein in die Welt — und das ist existentielles Wunder.

So ist alle Offenbarung Wunder. Was aber ist Sinn, Zweck und Ziel des Wunders? Es ist derselbe wie der der Offenbarung überhaupt. Er ist begriffen in dem Wort „Heil.“ Heil aber meint, wenn man diesen Begriff auswickelt: Heiligkeit, Seligkeit, Gottesgemeinschaft. Wunder und Offenbarung bringen dies, dogmatisch-teleologisch gesehen. Man lese daraufhin nur wieder die Zitate oben. Das essentielle Wunder bedeutet die Wunderfülle, die Wunderhaftigkeit und Wunderlichkeit des Heils. Das existentielle Wunder bedeutet die Realisierung und Realität des Heils. — Und werfen wir hier, auf der Höhe, einen Blick zurück auf die ganze Wesensdeutung des Wunderbegriffs. „Wunder“ ist durchaus ein Begriff der *theologia negativa*: Negation des Gewohnten und Gewöhnlichen. Das große Positive aber, das dahinter steht, ist **Gott und sein Heil eben, über dessen Art und Realisierung der Mensch dieser rationalen Welt „sich wundert,“ weil er Essenz und Existenz Gottes und seiner Welt in der Haltung seines natürlichen Denkens sich anders vorstellt.** Dogmatisch ist so das Wunder, wie jeder andre religiöse Begriff, etwa Offenbarung, dem Zentralbegriff aller Glaubenslehre, dem Begriff des „Heils“ unter- und eingeordnet. Eine weitere Explikation in dieser Linie gehört in ein System der Glaubenslehre.*)

6.

Erste Korrektur aus diesem originalen Wunderbegriff:

Wunder und Innerlichkeit: das subjektive Wunder.

Es ist deutlich, daß die hier entwickelte Untersuchung des Wunders und ihr Resultat, der originale Wunderbegriff, in scharfem Kontrast steht zum volkstümlich traditionellen Begriff des Wunders, jener „Durchbrechung des Naturzusammenhangs.“ Es ist klar, daß unser originaler Wunderbegriff den traditionellen korrigieren muß.

*) **Dr. W. A. Brown** sucht dem traditionellen Begriff des Wunders, in dem die wesentliche Rolle spielt „an arbitrary act of Deity which transcends natural law,“ von vornherein einen moderneren, echteren, christlichen Wunderbegriff entgegenzustellen, der betont in diesen Bahnen geht und das Element des „**moral and spiritual purpose**“ als wesentlichstes hervorhebt. Etwa: „Miracle is an exceptional event, evidencing the presence of a superhuman will, but its significance is found in its answer to some human need, whether internal or external. Its purpose is moral and spiritual.“ Das ist ein einseitig, **kräftig, charakteristisch betonter Gesichtspunkt**, für dessen Anregungen wir dankbar zu sein haben. Einseitig ist er freilich, sofern er erstens nur das Wunder berücksichtigt, das wir das existentielle Wunder nannten, und auch das nur nach seiner aktiven Seite, indem er Wunder und Theismus ausdrücklich eng verknüpft und, in der Wesensdeutung des Wunders vom Personalbegriff Gottes ausgeht („arbitrary will oder moral selfimparting character“). Einseitig ist er zweitens, sofern er das eigentliche Wesen des Wunders, eben das „Wunder“, nicht als den **Zentralpunkt** behandelt und zu rasch überschreitet.

Das soll hier geschehen an einem Punkt, an dem der Innerlichkeit. Die traditionelle Wunderkonzeption betont als wesentlichstes Charakteristikum das **Äußerliche**, die **Objektivität** des Wunders in diesem Sinn. Man vergleiche die ausführlichen Untersuchungen und Beweise in betreff der Wunder der katholischen Heiligen vor der Heiligsprechung. Dem gegenüber soll hier kurz skizziert werden, wie das originale Wunder einen starken Ton auf die **Innerlichkeit** legt, ins Seelische. Es gibt im originalen Sinn kein Wunder, bei dem nicht ein solches Moment der Innerlichkeit und des inneren Wunders, der inneren Offenbarung, Erleuchtung vorhanden ist. In diesen Linien steckt der Wahrheitskern jener übermodernistischen gefährlichen Wunderkonzeption, die das Wunder ganz ins **Subjektive**, in die subjektive Anschauung verschiebt. Ihr Fehler steckt darin, daß sie auf die Frage der erkenntniskritischen **Objektivität des subjektiven Wunders** entweder gar nicht oder nicht in bejahendem Sinn eingeht, weil sie an der Objektivität des naturgesetzmäßigen Kausalnexus zu sehr interessiert ist. Diese Frage aber ist ganz scharf und radikal zu stellen. Das subjektive Wunder ist objektiv, d. h. real. — Gemeint ist beim subjektiven Wunder zweierlei. Im ersten Sinn ist **das subjektive Wunder**: das innerliche Wunder, die Gottesoffenbarung im Inneren, in der Seele. Nach den katholischen Begriffen sind das eigentlich keine Wunder. Im zweiten Sinn meint es: **die Subjektivität des Wunders** in jedem Fall, sofern der subjektive Glaube immer erfordert ist. Vergleiche hier wieder die Massivität der katholischen Ex-opere-operato-Auffassung der Sakramente. — Gehen wir diesem Element der Innerlichkeit und Subjektivität wie seiner betonten Notwendigkeit in kurzen Strichen nach. Zunächst sind die rein innerlichen Offenbarungen die Erst- und Zentralphänomene des originalen religiösen Erfahrens: Bekehrung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Einwohnung, unio mystica, Glaube. Diese subjektiven innerlichen Wunder sind so die eigentlichen und wichtigsten Wunder — dem echten originalen Gotterfahren.

Die Offenbarungen Gottes im Äußereren, die äußeren Wunder in Natur und Geschichte, haben immer ein Element des inneren Wunders in sich: die Erweckung des Glaubens, das Öffnen des inneren Auges in der Mystik. Diese subjektive innere Aufnahme-seite muß erst geschaffen werden.

Selbst bei großen, ganz und gar ungewöhnlichen Erscheinungen in Natur, Schicksal, Geschichte, bei Katastrophen anormalster Art ist, wenn diese Offenbarung und in diesem Sinn Wunder sein sollen, der subjektive Glaube durchaus notwendig. Natürlich gesehen, sind auch diese Ereignisse ungewöhnliche natürliche Ereignisse, aber keine Wunder. Sie liegen als mächtige Blöcke oder Abnormitäten innerhalb des Naturzusammenhangs. Wunder werden von Ungläubigen nicht erfahren.

Za sollte unserm Auge auch zunächst ein Ereignis als Durchbrechung des Naturzusammenhangs erscheinen, sollten wir nicht die natürlichen Ursachen aufweisen können (vergleiche die ganz modernen Kuppelwunder in Rußland, bei denen das Gold der Kirchenkuppeln nach Jahrhunderten von Verdecktsein durch den natürlichen chemischen Einfluß der Luft — nun urplötzlich und unerklärlich unter den Schichten anfängt zu glänzen), so ist damit noch keine positive Unterbrechung des Naturzusammenhangs festgestellt. Wir kennen nicht alle Naturgesetze, und wir überschauen im einzelnen Fall kaum alle natürlichen in Betracht kommenden Ursachen. (Das auch gegen die katholischen Heiligen-Wunderfeststellung.)

Za, auch bei Durchbrechung des Naturzusammenhangs entsteht noch nicht einfach Wunder und Offenbarung, sondern eben nur eine Ausnahme, eine Lücke, ein Loch im Naturzusammenhang, das für den, der keinen Glauben hat, nichts weiter ist als ein unerklärliches und aller sonstigen Erfahrung zuwiderlaufendes Loch. Auch hier ist der subjektive Glaube notwendig. Die Jungfrauengeburt (oder das leere Grab) an sich genommen ist noch gar kein Wunder, sondern eine Ausnahme vom Naturgesetz. Die Apologetik, die um sie als ein naturwissenschaftliches Faktum geht, besonders aber, wenn sie sich gar, modern genug, um den Erweis der biologischen Möglichkeit experimentell bemüht, ist schon aus der echten religiösen Fragestellung herausgefallen. Die Jungfrauengeburt ist nicht ein Wunder, sondern nur die biblische naturwissenschaftliche Form eines Wunders. Das Wunder selber aber, die Göttlichkeit Jesu als wunderhafte Offenbarung Gottes in diese Welt, ist an sich durchaus von dieser Form unabhängig und könnte auf diesem Wege wie auf anderem Wege weltanschaulich ausgedrückt sein.

Za, selbst dann, wenn erkannt sein sollte, daß eine transzendente religiöse Macht hinter einer solchen Durchbrechung des Naturzusammenhangs stünde, so bedarf es doch wieder des Glaubens als des letzten und höchsten Kriteriums, zu unterscheiden, ob göttliches Wunder oder teuflisch-dämonisches Wunder vorliegt. Bekannt ist, daß bis weit ins 18. Jahrhundert der Glaube an die dämonischen Wunder eine große Rolle spielt (vergleiche Hexenwunder, Zauber). So ist jedes Wunder subjektives Wunder; d. h. es bedarf zum mindesten des subjektiven persönlichen Glaubens. Dieser aber ist immer subjektives Wunder im Sinn des inneren Wunders, der inneren Offenbarung und Erleuchtung. Beide Arten des subjektiven Wunders sind durchaus objektiv im Sinn der real geschehenden Wirklichkeit.

Wir wollen diese Seite noch ein wenig aus der originalen Gotteserfahrung M. Luthers belegen — gerade im Gegensatz zum angeführten epigonalen Katholizismus. In Luthers Erfahrung ist alle Gottesoffenbarung Wunder. Die Schöpfung selber ist ein großes

Wunder. Die Naturordnungen, in denen Gott sich offenbart: „Das aber sind die Wunder, so zu Anfang der Welt gestiftet und täglich gehen, daß wir damit gar überschüttet sind.“ (Vergl. wei. 43, 141; erl. 13, 168; 167. 63, 302. usw.) Diese Wunderauffassung ist gar nicht, wie man im ersten Augenblick sagen könnte, die Aufhebung des Wunders; im Gegenteil, es ist vielmehr die ursprüngliche Erfahrung des Wunders selber im echten religiösen Sinn. — Und man vergleiche ferner die klare Erfassung des Paradoxen, Wunderlichen der Gottesoffenbarung bei Luther. Die Rechtfertigung des Sünders ist ein paradoxes Wunder. Und — im Gegensatz zu der katholischen Auffassung — gerade die inneren Offenbarungen sind Wunder. Alle Worte und Werke Christi sind „eitel Wunder.“ Die Wunder des Geistes sind die rechten Wunder. Und wie wird bei Luther der subjektive Glaube als das unumgängliche Nötige und Wichtige betont! Die Sakramente sind „zeichen, die zum glauben dienen und reizen . . . , an welchen Glauben sie nichts nutz seyn.“ „. . . an dem glauben ligt es all miteynander, der allein macht das die Sacrament wirken, was sie bedeuten.“ Und wie mit den Sakramenten, so steht es auch mit der Schrift und dem Wort. Die „Erfahrung“ (experientia) ist der Prüfstein der echten Lehre neben der Schrift. „Glaubtu, so hastu, galaubstu nit, so hastu nit.“ Ein vikariischer Glaube und ein erfahrungsloser „Höhlerglaube“ genügen nicht. Der Glaube aber ist selbstsicher (Credens fit certus). Ja „Fides est creatrix divinitatis,“ d. h. der Glaube bestimmt, als die subjektive Erfassung und Auffassung der objektiven Offenbarung, die Bedeutung der Offenbarung für den Menschen. Das aber ist gerade das Gegenteil eines massiv-objektiven Wunderglaubens mit den Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Beweisuntersuchungen, wie sie vor der Heiligsprechung im römischen Katholizismus vorgenommen werden müssen.

Der christliche Gottesglaube.

Von Professor Dr. H. G. Grügmacher.

Die neuere Religionsphilosophie hat die entscheidende Bedeutung des Gottesgedankens sowohl im Anschluß an religionspsychologische wie religionsgeschichtliche Beobachtung von Neuem bestätigt. Fromm ist nur ein Seelenzustand, der sei es nun in Furcht oder Liebe, in Angst oder Vertrauen sich von einem überweltlichen Wesen abhängig weiß. Alle Religionen stellen in den Mittelpunkt ihrer theoretischen Ueberlegung wie ihrer praktischen Betätigung die Gottheit. In stärkstem Maß gilt das von dem Christentum. Es ist eine durch und durch theozentrische Religion. Darum ist die Lehre von Gott in der christlichen Dogmatik von entscheidender Bedeutung. Sie bestimmt die Gestaltung aller andern Lehren. Ist aber der

Gottesgedanke ein integrierender Bestandteil aller Religionen, so erhebt sich zunächst die Frage, worin die spezifische Eigentümlichkeit gerade des christlichen Gottesgedankens besteht. Zwei Grundfassungen treten in der gegenwärtigen Theologie einander gegenüber. Die eine sieht in der allgemeinen Bestimmtheit Gottes als Persönlichkeit und vor allem als liebender Vater, der sich jeder Menschenseele zuneigt, schon das Christliche. Die andre Auffassung findet den spezifisch christlichen Gottesgedanken erst in der Verbindung Gottes mit Christus und in der Erhebung seiner Person wie seines Geistes in die Sphäre der Gottheit d. h. im trinitarischen Gottesglauben. Beide Fassungen werden so zu verbinden sein, daß der allgemeine Gottesglaube die Voraussetzung des christlichen ist, in diesem verharret aber hier durch die trinitarische Bestimmtheit eine ganz besondere Vertiefung und Bereicherung empfängt. Infolgedessen hat die christliche Dogmatik zu behandeln: 1. **Gottes allgemeines Wesen**, 2. **Gottes trinitarisches Wesen**.

1.

Gottes allgemeines Wesen.

Schon in den Höhenschichten der alttestamentlichen Offenbarungsreligion ist der strenge Monotheismus erreicht, den Jesus und das gesamte neue Testament als selbstverständlich voraussetzen, im Gegensatz zu allem Polytheismus und zur Kreaturvergötterung. Nicht minder steht im ganzen neuen Testament die Vorstellung von Gott als einer geistigen Persönlichkeit fest, die Johannes 4, 2. 4 auf einen besonders deutlichen Ausdruck gebracht ist. Die göttlich Majestät faßt die Bibel in dem Prädikat des *Ayrios* zusammen. Gott erscheint als der allmächtige wie allwissende unumschränkte Herr und König gegenüber der von ihm ganz abhängigen und durchwalteten Welt. Inhaltlich wird der biblische Gottesgedanke im alten Testament vor allem durch den Begriff der Heiligkeit charakterisiert. Sie bedeutet den physisch-metaphysischen Gegensatz des „ewig Seienden“ gegenüber der creatürlichen Welt, dann aber auch die sittliche Unterscheidung und Gegensätzlichkeit des Reinen wider die Unreinen. Der heilige Gott wehrt die unheiligen Menschen von sich ab und die Menschen vergehen, wie Jesajas, beim Anschauen des dreimal Heiligen im Bewußtsein ihrer Vergänglichkeit und Sünde. Diese Auffassung der Heiligkeit Gottes hat das neue Testament nicht — wie Nitsch! behauptete — aufgegeben, sondern beibehalten. Redet doch Jesus in seinem hohenpriesterlichen Gebet Gott als heiligen Vater an. Umgekehrt wird auch schon der alttestamentliche Gott bei Moses und in den Psalmen als schrankenlos gütig und barmherzig bezeichnet. Sein innerstes Verhältnis zum Volk Israel wird in das Bild der Liebe und zwar sowohl in der des Ehegatten wie der von Vater und Mutter gefaßt. Im neuen Testament wird diese

Liebe entsprechend dem heilsgeschichtlichen Fortschritt universalistisch auf die ganze Menschheit ausgedehnt. Zugleich aber richtet sich Gottes Liebe noch intensiver und konzentrierter auf den einzelnen Menschen. Aber erst in der besondern Verbindung der Liebe Gottes mit Christus und in dessen Aufnahme in Gottes Wesen empfängt der Gottesglaube seine einzigartige christliche Bestimmtheit. Davon wird später noch bei der Trinität zu reden sein. — In allen diesen Zügen des göttlichen Wesens sieht die Schrift eine aus Gottes Selbstbefundung erwachsene Erkenntnis, die durch Christus bestätigt und in ihm besonders klar und anschaulich wird. Sie ist darum eine durchaus wahre, wenn sie auch in der Ewigkeit erst zur absoluten Vollendung gelangen wird.

Die zweite Quelle aller christlichen Erkenntnis — die kirchlichen Bekenntnisschriften — bestätigt diese Auffassung Gottes durchaus ohne ihr besondere Züge zu verleihen, da über sie niemals in der Kirche ernstlicher Streit bestanden hat. Sowohl den altkirchlichen wie den lutherischen Bekenntnisschriften ist Gott der Vater, der Allmächtige persönliche Herr Himmels und der Erden, der Heilige wie der Liebende, den man in gleichem Maß fürchtet wie vertraut. Diese Wesenszüge Gottes erlebt der Christ in seiner Wiedergeburt und Rechtfertigung persönlich, sodaß sie ihm aus einer objektiven Verkündigung zu einer subjektiven Gewißheit werden. Auf unter innerstes persönliches Erleben, auf unser Erkennen und Wollen, wirkt nur eine Macht, die selbst geistige Persönlichkeit ist, und die darum unser Wesen mit ihrer Erkenntnis ganz durchdringt, die unserm Wollen ihren Willen entgegensetzt oder verbindet. In der Wiedergeburt aber erscheint dieser Wille als ein Wollen, das sich unser Wesen ganz unterwirft, es umschafft und regiert. Gott wird darin als ein allmächtiger Herr von uns erfahren. Er stellt sich zunächst in Gegensatz zu unserm ganzen bisherigen Dasein, zu der Grundrichtung unsers Wissens und Wollens; dann aber nimmt er sich unsrer ganz persönlich an, indem er uns eine neue beseligende Lebensrichtung schenkt und von aller Schuld befreit. Der Christ erfährt mithin Gott in gleichem Maß und in unauflöslicher Verbundenheit als den Heiligen und Liebenden.

Alle drei religiösen Quellen und Normen der christlichen Wahrheit, Schrift, Bekenntnis, Erfahrung lassen Gott erfassen als: allmächtige und allwissende geistige Persönlichkeit, die sowohl Heiligkeit wie Liebe ist. In diesem Satz ist die rein religiöse Auffassung des allgemein christlichen Gottesglaubens und damit der unmittelbare Gegenstand der praktischen Verkündigung für die Predigt und den Unterricht zusammengefaßt. Wer keinerlei intellektuelle Bedürfnisse hat, oder wem sie nicht von andrer Seite entgentreten, mag bei ihm ruhig stehen bleiben. Für den denkenden Menschen aber ergeben sich Probleme, die durch Angriffe auf den christlichen

Gottesglauben verstärkt werden, und die darum von der Wissenschaft der christlichen Lehre, der Dogmatik, eine Beantwortung verlangen.

Zunächst erhebt sich die Frage, ob wir in diesen Aussagen über Gott Gottes wirkliches Wesen erfasst haben, oder ob es nur menschliche Phantasien oder allenfalls unpassende Bilder von einer tatsächlich ganz anders aussehenden Wesenheit sind. Gerade auch innerhalb der christlichen Theologie begegnet von den Tagen ihrer Beeinflussung durch den Neuplatonismus bis zur Gegenwart immer wieder die Erkenntnis, daß Gott seinem Wesen nach als der „Ganz Andere“ für unser menschliches Erkennen gänzlich unerfaßbar sei. Wer mit keiner von Gottes Seite kommenden Selbstoffenbarung in Tat und Wort rechnet, sondern nur mit rein menschlichen Begriffsbildungen, hat mit der Behauptung von Gottes Unerkennbarkeit Recht, wer aber mit Schrift und Bekenntnis der Ansicht ist, daß Gott selbst das über ihm waltende Geheimnis gelüftet hat, wird die Ueberzeugung haben, daß wir eine solche Gotteserkenntnis erreichen können, wie sie uns Gott selbst gab, und wie sie für uns und unser Heil ausreicht. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß wir eine solche Erkenntnis von Gott haben, wie er sie selbst von sich hat, oder wie wir sie von andern uns gleichstehenden Wesen wie den Menschen erreichen können. **Die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes beantwortet sich dahin, daß wir ein seiner Offenbarung entsprechendes Verständnis vom Wesen Gottes haben können, wie es für unser Heil notwendig ist, nicht aber eine solche Erkenntnis, wie sie Gott selbst von sich hat.**

Unter den inhaltlichen Wesensmerkmalen Gottes, scheinen sich Heiligkeit und Liebe auszuschließen oder einander nur sukzessive folgen zu können. So hat in der alten Kirche Marcion und in der neueren Zeit die von jenem beeinflusste Ritschl-Harnack'sche Theologie geurteilt. Der Gott des alten Testaments soll nur Heiligkeit, der des neuen nur Liebe sein; entweder hält Gott als der Heilige den kreatürlichen und sündigen Menschen ganz von sich fern und wirft ihn in den Staub, oder er naht sich ihm in Liebe und zieht ihn an sein Herz. Allein die Heiligkeit als Gegensätzlichkeit gegen die Sünde ist recht und tief verstanden, schon eine Vor- und Erscheinungsform der Liebe. Sie ist die negative Vorbereitung und Wegbahnung für die positive Verbindung mit uns. Die Heiligkeit negiert nur die Bestandteile, die Gott nicht ertragen kann, und die uns selbst quälen und schädigen. Der operative Eingriff des Arztes, der vielleicht ein ganzes Glied unsers Körpers amputiert, ist doch nur Mittel zu dem Zweck, um uns das Leben zu erhalten. Er ist nur scheinbar Härte, in Wirklichkeit schon Gesundheit vorbereitende Liebe. Gottes Heiligkeit beseitigt in uns nur die Willensziele und Gefühle, die der Verbindung mit ihm und unsrer eignen Voll-

endung im Weg stehen. Infolgedessen ist die Heiligkeit nicht zu Gunsten der Liebe zu streichen, sie ist ihr allerdings auch nicht als gleichwertig gegenüberzustellen. Vielmehr ist die Heiligkeit der Liebe vor- und unterzuordnen als Mittel zum Zweck. Das wird schon äußerlich grammatisch am klarsten ausgedrückt, wenn heilig als Adjektivum der Liebe als Substantivum vorangesetzt wird. **Demnach ist Gott für die klare Erkenntnis der christlichen Dogmatik: heilige Liebe.**

Für den denkenden Verstand bietet die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes auf Gott nicht geringe Schwierigkeiten. Er hat darum starke Angriffe erfahren. Auch manche religiöse Menschen, ja selbst Theologen wie zeitweilig Schleiermacher wollen zwar an Gott glauben, nicht aber an seine Persönlichkeit. Man sagt, der Begriff der Persönlichkeit eigne nur dem endlich begrenzten Menschenwesen, nicht aber dem unendlichen Gott. Die menschliche Persönlichkeit sei nur faßbar durch Unterscheidung von der menschlichen Natur, sie entwickle sich nur allmählich während unsers Lebens, vor allem aber komme sie nur durch Abgrenzung von andern Persönlichkeiten zu stande, ein Ich sei ohne ein Du gar nicht denkbar. Gott aber habe doch keine Natur, von der sich seine Persönlichkeit abhebe, bei ihm gäbe es auch kein allmähliches Werden, in welchem sich seine Persönlichkeit erst bilde, vor allem aber stünden neben ihm keine andern Persönlichkeiten, von denen sich als Du seine Persönlichkeit als Ich unterscheide. Diese Einwände haben zum guten Teil ihre Richtigkeit. Gott hat keine Natur, sondern er ist reiner Geist, in ihm gibt es kein Werden, sondern alles ist Sein. Gott hat keine andern Persönlichkeiten neben und außer sich — sondern höchstens persönliche Unterscheidungen in sich. Allein alle diese Merkmale sind schon für die endliche Persönlichkeit nur sekundäre und darum für das Wesen der Persönlichkeit an sich nicht unbedingt notwendige Kennzeichen. Die konstitutiven und entscheidenden Merkmale der Persönlichkeit sind vielmehr: Positive Selbstsetzung und einheitlich geistig-sittliche Zusammenfassung, von der alles Erkennen und Wollen ausgeht. Persönlichkeit bin ich nur dann und dadurch, wenn ich mich als ein Selbst setze und erkenne. Im strengen Sinn nennen wir Persönlichkeit erst den Menschen, der eine innere Einheit darstellt, in der alle seine Gedanken wurzeln, und aus der alle seine Handlungen quellen. Persönlichkeit ist nicht ein rein formaler, sondern schon ein sittlicher Begriff. Im alten Testament erläutert ihn Gott selbst mit den Worten: „Ich bin, der ich bin.“ Damit ist eine Selbstgleichheit, eine Stetigkeit, ja eine Treue des Wesens angedeutet. In diesem Sinn können wir ohne jedes Bedenken von Gottes Persönlichkeit reden. Gott setzt selbst seine Existenz, er weiß und will sich als ein Ich. Er ist eine in sich geschlossene und gleichbleibende Einheit, in der seine Allwissenheit wie seine Allwirksam-

keit ihren Ausgang haben. Gottes Persönlichkeit verbindet sich mit seiner heiligen Liebe. Er weiß und will sich selbst als einheitliche heilige Liebe. Gott besitzt demnach zwar nicht alle Merkmale der endlichen Persönlichkeit, wohl aber ist er Persönlichkeit im tiefsten sittlichen Sinn dieses Begriffes. Gerade auch die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes bestätigt unsre früheren allgemeinen Aussagen über die Erkennbarkeit Gottes. Gott persönlich zu denken sind wir durch die religiöse Offenbarung und Erfahrung genötigt, und auch erkenntnismäßig läßt sich mit ihr eine Vorstellung verbinden, die zwar zu einem starken Abzug endlicher Merkmale nötigt, aber doch einen klar erkennbaren sittlichen Sinn behält. **Gott ist selbstbewußte und selbstgewollte einheitliche, d. h. aber persönliche heilige Liebe** — das ist die letzte zusammenfassende Aussage der christlichen Dogmatik über das allgemeine Wesen Gottes.

2.

Der trinitarische Gottesglaube.

Der Behauptung, daß sich erst im trinitarischen Gottesglauben der spezifisch christliche Glaube vollende, tritt in einem Teil der neueren, besonders der religionsgeschichtlichen Theologie eine gegen-
 teilige Meinung gegenüber. Nach dieser soll gerade der Trinitätsglaube außerschristlichen Einflüssen entstammen und insofern eine Verderbung des reinen urchristlichen Gottvaterglaubens bedeuten. Allein eine exakte religionsgeschichtliche Untersuchung bestätigt diese These nicht. Im alten Testament ist der Trinitätsgedanke nicht erhalten und auch im späteren vorchristlichen Judentum läßt er sich nicht nachweisen. In einer Reihe heidnischer Religionen wie etwa der ägyptischen, der babylonischen, der hinduistischen findet man allerdings mehrfach die Zusammenstellung dreier Götter. Aber daneben besteht hier eine Vielzahl von Göttern fort und jene Dreizahl soll entweder nur den familiären Zusammenhang zwischen Vater, Mutter und Kind darstellen oder eine Reihe selbständiger Hauptgötter vereinen. Auch die abgeminderte Behauptung, daß ein uraltes Gesetz die Götter in die „heilige Zahl Drei“ zusammenzufassen nötige oder daß wenigstens alle gestifteten Religionen so verführen, ist sehr wenig begründet. In der Religionsgeschichte spielt die heilige Zahl sieben mindestens die gleiche Rolle. Im Buddhismus sind es vier heilige Grundwahrheiten und im mohammedanischen Bekenntnis zu Allah und seinem Propheten regiert die Zwei. Es gibt darum keine wirklich zutreffende religionsgeschichtliche Analogie zum christlichen Trinitätsglauben, geschweige denn, daß sich seine geschichtliche Herkunft aus vorchristlichen heidnischen oder jüdischen Wurzeln nachweisen ließe.

Der Trinitätsglaube hat vielmehr seine Quelle in der urchristlichen Offenbarungsgeschichte. Seine erstmalige Aussprache am Schluß

des Matthäusevangeliums ist keine Zufälligkeit, sondern innerlich begründet. In Jesu Worten während seines geschichtlichen Lebens findet sich zwar mancher Hinweis auf sein besonderes Verhältnis zum Vater und auf das Kommen des göttlichen Geistes, aber nirgends eine deutliche formelhafte Zusammenfassung der drei Gestalten zur Trinität. Denn es entspricht nicht Jesu Offenbarungsart, der Menschheit Formeln zu geben, ehe der jene begründete Inhalt in der Geschichte vollkommen wirklich geworden ist. Für Jesus gilt die Regel des „Nochnicht,“ die Johannes 7, 3. 9 ausgesprochen ist: Der Geist war noch nicht offenbar, denn Jesus war noch nicht verklärt. Erst in dem Augenblick, wo Jesu Verklärung eintrat, wo er nach Abschluß seiner irdischen Offenbarung den Weltenthron betrat und die Sendung seines Geistes in die Geschichte bevorstand erst in dieser heilsgeschichtlichen Situation, war die Offenbarung des trinitarischen Glaubens wirklich begründet. **Denn er enthält das zusammenfassende Ergebnis der christlichen Heilsgeschichte.** Man hat allerdings die Authentizität der trinitarischen Formel im Taufbefehl aus den mannigfachen Gründen angefochten. Aber gegen ihn sprechen weder textkritische Bedenken, noch das Vorkommen sogenannter unitarischer Formeln in der Apostelgeschichte. Denn letztere wollen durchaus nicht die ganze Taufformel zitieren, sondern nennen nur den Namen Jesu, um den eigentlich charakteristischen Zug der christlichen Handlung gegenüber dem Judentum anzudeuten. Die Uchristenheit legt überhaupt, wie die Behandlung der Abendmahlsworte oder des Vater-Unser zeigen, überhaupt kein Gewicht auf genau gleiche Formeln.

Darum taucht auch in der ersten christlichen Gemeinde der trinitarische Glaube zwar häufig aber in wechselnder Formulierung auf. Gerade diese Behandlungsweise und das öfter nur leise Anklingen zeigt, wie innig und naturgemäß der trinitarische Glaube mit dem unmittelbaren religiösen Leben zusammenhängt und wie dieses noch beweglich war. (2. Kor. 13, 13; 1. Kor. 12, 4; Eph. 2, 19—22; 1. Per. 1, 2; Jud. 20; Hebr. 10, 29—31; nicht die unechte Formel 1. Joh. 5, 7.)

Für die biblische Begründung des Trinitätsglaubens kommen aber naturgemäß nicht nur die trinitarischen Zusammenfassungen in Betracht, sondern auch alle die zahlreichen Schriftausagen, welche dem Vater, dem Sohn, und dem Geist einzeln volle Gottheit zuschreiben. Daß dies dem Vater gegenüber geschieht, bedarf keines Beweises. Aber auch für die Schätzung des Sohnes und des Geistes sollen nur die wichtigsten Beobachtungen geltend gemacht werden. Die Gottheit Christi hat ihre primäre geschichtliche Unterlage in den Handlungen Jesu, in welchen er die vom Gott des Alten Testaments geübten und geweissagten Funktionen seinerseits ausübt. Dazu gehört die Erquickung aller Mühseligen und Beladenen,

die Vergebung der Sünden, die Spendung des Lebens und des Geistes, die Stiftung des neuen Bundes, die Durchführung der Herrschaft Gottes in der Gegenwart wie in der Zukunft als Weltenrichter. Auf Grund dieser göttlichen Leistungen und Tugenden hat Jesus für sein: „Ich aber sage Euch“ eine ganz besondere Stellung in Anspruch genommen. Er hat sein Ich allen andern Menschen, ja selbst den größten alttestamentlichen Gottesmännern gegenübergestellt und von allen ohne Ausnahme Unterwerfung wie Nachfolge verlangt. Dementsprechend setzt Jesus sich in ein ganz besonderes Verhältnis zu Gott. Schon im Menschensohn und Messiasbegriff liegt auch ein Hinweis auf eine transzendente Existenzform in naher Gemeinschaft mit Gott. Deutlicher kommt sie noch in der Bezeichnung als Sohn Gottes zum Ausdruck. Dieser bedeutet zunächst den erwählten Gegenstand besonderer göttlicher Liebe, dann aber die vollkommene wechselseitige Erkenntnis- und Willensgemeinschaft des Vaters mit dem einzigen Sohn, die auf einer dauernden und in die Ewigkeit zurückreichenden Wesensgemeinschaft beruht. (Matth. 11, 2. 7; 28, 1. 9; Paulus; Johannes.) Infolgedessen wird Jesus nach und nach durch Kreuz und Auferstehung zunächst praktisch-religiös für seine Gemeinde in die gleiche Stellung wie Gott gerückt. Er wird Mittelpunkt ihres Kultus, er wird wie Gott angebetet und an ihn geglaubt wie an den Ewigen. Dieser Tatbestand drückt sich am deutlichsten in der Titelübertragung des Kyrios auf Jesus aus (Phil. 2, 9—11), der ihn in erster Linie mit Jahve gleichstellt und dann auch wohl Jesum gegenüber heidnischen Religionen als den spezifischen Gegenstand des christlichen Kultus bezeichnet.

Eine exegetische Entleerung dieser neutestamentlichen Aussagen über die volle Gottheit Christi ist in der Gegenwart nicht mehr möglich, da gerade die religionsgeschichtliche Theologie — im Unterschied zur Ritschlichen — mit der kirchlichen Theologie wieder ihren objektiv historischen Vollsinn anerkannt hat. Der Versuch der religionsgeschichtlichen Theologie, diese Aussagen aus andern Religionen abzuleiten würde — selbst wenn es besser gelingen wäre — nichts erklären. Denn wäre Jesus nur ein Mensch gewesen, oder hätte ihn seine erste Gemeinde nur dafür gehalten, dann wären niemals derartige göttliche Prädikate auf ihn übertragen. Selbst wenn Throne und Diademe auf der Straße lägen, setzt sie sich ein Bettler nicht dauernd aufs Haupt oder läßt sich von seinen Genossen damit krönen. Sondern nur wer durch sein Handeln und sein Wesen sich als König erwiesen hat, dem legt man den Purpur um die Schultern.

Ist damit der Schriftbeweis für die Gottheit des Herrn Jesu Christi nicht nur geliefert, sondern auch sichergestellt, so gilt es gleiches für den Geist zu leisten. Zunächst bedeutet Geist im

Neuen Testament im Anschluß an das Alte den tiefsten göttlichen Grund und Inhalt des natürlich geistigen wie des neuen religiös-sittlichen Lebens. Sodann erscheint der Geist als Urheber besonderer charismatischer Ausrüstung einzelner Personen wie eigentümlicher Ereignisse in der Gemeinde. In allen diesen Bedeutungen ist der Geist Gabe des persönlichen Gottes, der in das innerste Wesen der menschlichen Persönlichkeit eindringt. Die spezifisch-christliche Offenbarung des Geistes — das wurde oben schon einmal angedeutet — war abhängig von den geschichtlichen Abschluß des Werkes Christi. Infolgedessen tritt der heilige Geist als diejenige besondere persönliche Erschließung Gottes, die das Werk Christi in der Geschichte lebendig erhält und dem Einzelnen persönlich und innerlich zueignet, erst in den Abschiedsreden Jesu und in dem Zeugnis der Gemeinde hervor. Hier erscheint der Geist als der Jesus völlig ebenbürtige „andre Tröster,“ der die verschiedensten persönlichen göttlichen Funktionen, wie Strafen und Trösten, vollzieht. Er geht vom Vater aus und wird von Christus gesendet — Aussagen, die sich zunächst auf die geschichtlichen Offenbarungsvorgänge beziehen, aber bei ihrer engen Verbundenheit mit der Ewigkeit Rückschlüsse auch auf diese gestatten. So gibt das neue Testament auch ein genügendes Fundament, um den heiligen Geist als eine eigene Erscheinung des ewigen Wesens Gottes entsprechend seiner besonderen Offenbarung zu erfassen.

Das **kirchliche Bekenntnis** bietet zunächst im Apostolikum — wohl im engsten Anschluß an den Taufbefehl — eine einfache schlichte Zusammenfassung des Glaubens an Vater, Sohn und Geist. Auf Grund längerer Kämpfe stellte das Nizänokonstantinopolitanum die volle Wesenseinheit der drei göttlichen Hypostasen fest. Unter abendländisch augustinischen Einflüssen bekennt das Athanasianum: „unum deum in trinitate et trinitatem in unitate neque confundentes personas neque substantiam separantes.“ Das reformatorische Bekenntnis (Augustana I) übernahm genau die altkirchliche Anschauung und lehnte den sich schon damals geltend machenden Antitrinitarismus ab. Luther bekannte sich gleichfalls zu diesem Glauben, wenn er auch nicht einfach mit den überlieferten Formeln übereinstimmte.

Diese von Schrift und Bekenntnis bezeugte dreifache Offenbarungs- und Wesensgestalt Gottes wird den Christen **erfahrbar**. Ohne objektive Schrift- und Bekenntnisbezeugung ließe sie sich gewiß nicht mit dieser Deutlichkeit aus dem unmittelbaren Erleben entnehmen. Aber umgekehrt findet jene eine subjektive Resonanz im innern Leben des Christen. Sie umfaßt im Grund alle Erfahrungen und kann darum an dieser Stelle nur in Kürze angedeutet werden, um bei andern Lehrstücken der Dogmatik weiter ausgeführt zu werden. Gott wird als Vater erfahren d. h. als derjenige, der unser gesamtes Leben, das natürliche wie das geistige, schuf und

noch erhält, aber es zugleich auch mit väterlichem Ernst regiert und straft. Gott ist stets der richtende Vater, bei dem Güte und Ernst unauf löslich verbunden erlebt werden. Im Anblick der geschichtlichen Gestalt Jesu erfährt der Christ eine Bestätigung dieses richtenden Vaterernstes aber zugleich auch seine Ueberwindung durch Vergebung und Beschaffung eines neuen Lebens und zwar für die ganze Welt. Als geschichtlicher Versöhner der ganzen Sündenwelt tritt Christus in die religiöse Erfahrung seiner Gemeinde ein. Der einzelne Christ erfährt aber Gottes vergebende und umschaffende Güte nicht nur in geschichtlicher Ferne, sondern in lebendiger Gegenwart, nicht nur als für die ganze Welt bestimmt, sondern für ihn ganz persönlich unter Berücksichtigung seiner besondern natürlichen und geistigen Situation. Das aber ist die Erfahrung des heiligen Geistes. Als persönlicher und individueller göttlicher Erlöser, der das vom Vater geschaffene und gerichtete natürliche Wesen durch das Werk Christi erlöst und heiligt, tritt der Geist in die Erfahrung ein. Auf diese göttliche Dreigestalt gehen alle religiösen Erfahrungen des Christen zurück. Trotz ihres verschiedenen Gehaltes empfindet sie der Christ als eine Einheit, weil sie von dem gleichen Wesen ausgehen, durch einander bedingt sind und dasselbe Ziel erstreben. Stets wird der allmächtige persönliche Gott als heilige Liebe erfahrbar in dem schaffenden und richtenden Vatergott, dem geschichtlichen Versöhner- und dem individuellen Erlösergott. Die Betätigung und damit auch das Wesen des Zweiten ist ganz abhängig von dem des Ersten, wie des Dritten vom Ersten und Zweiten. Umgekehrt erreicht auch der Vater sein Ziel nur durch Vermittlung von Sohn und Geist, wie der Sohn nur durch den Geist. Mag auch dem Christen erstmalig bei seiner Bekehrung die eine göttliche Gestalt nach der andern erfahrbar geworden sein, so treten sie ihn doch in seinem Christenstand dauernd und gleichzeitig entgegen. Er erfährt darum in dieser dreifachen persönlichen Gottesoffenbarung, das sich stetig gleichbleibende und darum für ihn ewige Wesen Gottes.

So vollendet sich für die Christen der allgemeine Glaube an die Persönlichkeit Gottes, wenn ihn Gott in der dreifachen Personalität des Vaters, Sohnes und Geistes erscheint. Gott will und weiß sein Selbst als richtender Vater, als geschichtlicher Versöhner und individueller Erlöser. Gottes Heiligkeit wird in jeder der drei Gestalten eindrucklich, wenn der Vater die Sünde richtet, der Sohn als Lamm Gottes der Welt Sünden trägt, der Geist unsre gegenwärtige individuelle Sünde überwindet. Erst recht erstrahlt dreifach die Liebe Gottes als Liebe des Vaters, der die Welt schuf, als die Gnade Jesu Christi, als die Gemeinschaft des heiligen Geistes. Der trinitarische Glaube ist die Krönung und Vollen dung des ganzen Gottesglaubens, weil er das Ergebnis der christlichen Offenbarungsgeschichte und ihre Erfahrung in dem ewigen Wesen Gottes verankert.

Die erkenntnismäßig philosophische Formulierung dieses Tatbestandes hat Theologie und Philosophie bald zweitausend Jahre beschäftigt, ohne daß ein einheitliches und vollbefriedigendes Resultat erreicht ist. Diese Versuche werden sich stetig erneuern, und auch wir wären in der Lage, einen solchen vorzulegen; aber da er besondere erkenntnistheoretische und spekulative Voraussetzungen in sich schließt, verzichten wir auf eine Wiedergabe an dieser Stelle. Hat doch im Grunde Augustin Recht, wenn er alle diese Bemühungen gemacht sein läßt, „ne quid diceretur, sed ne taceretur,“ nicht um etwas Bestimmtes zu sagen, sondern nur um nicht zu schweigen. Aber warum sollen wir nicht vor den letzten Mysterien schweigend stille stehen der Regel Goethes entsprechend: Man soll das Erforschliche erforschen und das Unerforschliche ruhig verehren.

Predigtentwürfe zu den Eisenacher Epistolischen Perikopen.

Pastor G. Fr. Schütze, S. T. M.

Hebr. 10, 19—25.

1. Advent.

A. Das neue Kirchenjahr vergleichbar dem Heiligtum des Tempels. Es soll uns führen zum Allerheiligsten, der völligen Gemeinschaft mit Gott. Der Vermittler dieses Verhältnisses, Christus, kommt nicht nur in der Adventszeit, sondern mit jedem neuen Tag. Nun ist aber die Frage, ob wir stets bereit waren und auch noch jetzt sind, mit ihm zu gehen? Unser Text will uns dazu Mut machen durch den Hinweis auf die Herrlichkeit des neuen Weges, auf dem Jesus zu uns kommt, und auf dem wir zu Jesu kommen. Wir betrachten also:

- B. Lasset uns mit Jesu ziehen! Dazu ermuntert uns
 - I. Die Herrlichkeit des Weges, auf dem Jesus zu uns kommt.
 - a. Ein herrlicher neuer Weg, gegenüber
 - 1. den Wegen des Fleisches. Das Fleisch führt zum Verderben und vermag nicht in das Reich Gottes zu kommen (vgl. Judas, der mit seiner Buße sich an die Welt wendet und das Verderben erntet). vgl. 1. Cor. 1, 25; Röm. 1, 21
 - 2. den Wegen des Alten Testaments.
 - aa. der alte Weg ist
 - a. so unvollkommen (vgl. die Beweisführung des Hebr.), die toten Werke
 - b. und auch so ungewiß, die Opfer,
 - bb. dieser aber so herrlich, weil vollkommen und gewiß. Jesus mußte sterben, sein Fleisch war wie der Vorhang der

ihn von der völligen Gottheit trennte. Der ist zerrissen durch sein Blut. Wie herrlich, daß wir einen Hohenpriester haben!

- b. ein herrlicher lebendiger Weg, der nicht nur
 - 1. Leben verheißt,
 - 2. sondern unmittelbar Leben bringt (cf. Joh. 17, 3), weil er
 - 3. das Leben ist. Christi Person nicht gleichgültig für das Verhältnis zu Gott. Christus ist der Weg, daher der Weg, der lebendige.

II. Die Herrlichkeit des Weges, auf dem wir zu Jesu kommen.

- a. Die Herrlichkeit des völligen Glaubens. Der Christ ist
 - 1. besprengt im Herzen durch das Blut Jesu. Nicht nur eine äußerliche Besprengung sondern die verheißene Geistes- taufe, das Bewußtsein der Reinheit.
 - 2. gewaschen am Leib mit reinem Wasser (durch das Wasser- bad im Worte, cf. Eph. 5, 26). Vgl. Joh. 15, 3. Meine Reden sind freundlich den Frommen.
 - 3. los vom bösen Gewissen, durch das Zeugnis des heiligen Geistes (Röm. 8, 16). Daher hat der Christ
 - 4. Freude zum Eingang. Uns mag bange sein, aber wir verzagen nicht. Wir mögen wanken auf dem Felsen, aber der Fels, auf dem wir stehn, wankt nicht.
- b. Die Herrlichkeit des Bekenntnisses der Hoffnung.
 - 1. Millionen von Menschen haben darauf gelebt und sind darauf gestorben (vgl. Luthers Tod; Zwinglis letzte Worte: Welch Unglück ist denn das? Den Leib können sie wohl töten, die Seele nicht).
 - 2. Aber auch der Einzelne sei bereit zum Bekenntnis (1. Petr. 2, 15). Die Märtyrer freuten sich Jesum bekennen zu können. Sie hofften, wie auch wir,
 - 3. auf das Bekenntnis Jesu zu uns (Matth. 10, 32). Er ist treu, der verheißt hat, es wird also sicher geschehen. Wie herrlich!
- c. Die Herrlichkeit des tätigen Christenlebens
- d. Der regelmäßige Gottesdienstbesuche, vgl. Luk. 11, 28; Psalm 27, 4.
 - 1. fleißes Liebesleben
 - aa. gute Werke, im weitesten Sinn des Wortes,
 - bb. Liebe im speziellen Sinn, als die Erfüllung des Gesetzes
 - cc. im engsten Sinn, das Wohltun und Mitteilen, vgl. Apg. 20, 35.

C. Die Predigt allein tut es nicht, sondern auch unterein- ander sollen wir uns ermahnen und reizen, zumal der Tag (wel- cher?) nahe ist.

2. Advent.

2. Petr. 1, 3—11.

A. Der vergangene Sonntag führte uns auf den neuen Weg, auf dem wir Jesu nachfolgen sollen; der heutige aber mahnt uns, daß die Leiden dieser Zeit der Herrlichkeit nicht wert sind, die an uns offenbart werden soll. Für einen ewigen Kranz mein armes Leben ganz. Das Himmelreich leidet Gewalt; darum schaffet, das ihr selig werdet, und strecket euch nach dem vorgestreckten Ziel.

B. **Seht allen Fleiß daran!**

I. **Der Grund, weshalb.**

- a. Die Erkenntnis Jesu Christi. Bei Petrus und den Jüngern war zuerst der intuitive Glaube, dem später die intellektuelle Erkenntnis folgte. Bei uns wird es meist umgekehrt sein. Erst erkennen wir, in der Schule und Konfirmation, dann erst gewinnen wir Jesum lieb um seiner Herrlichkeit willen seiner Tugend. Darunter ist nicht nur zu verstehen seine Wunderkraft, nicht nur seine ergreifende Predigt, nicht nur sein erhabenes Beispiel, sondern alles zusammen und besonders seine allerbarmende Liebe, durch die uns geschenkt sind
1. die größten Verheißungen, nämlich der Anteil an der göttlichen Natur. Gott ganz gleich sein (wie die Schlange) können wir nicht, wohl aber ihm ähnlich, wie er gesinnt. Freilich ist eine Bedingung damit verknüpft, fliehen die Lust der Welt, aber wir haben dazu auch empfangen.
- b. Die göttliche Kraft als ein Gnadengeschenk. Zweimal ist mit Nachdruck gesagt: geschenkt, also nicht erworben,
 1. zum Leben (erster Artikel),
 2. zum göttlichen Wandel (dritter Artikel).

II. **Die Art, wie.**

- a. Rechte Evolution, mit andern Worten die göttliche Heilsordnung,
 1. zuerst der Glaube. Hier aber der Unterschied von der modernen Evolution. Der Glaube ist die geschenkte Grundlage, die eben nicht evolviert ist, sondern das in den Grund des Herzens ohne unser Zutun gesenkte Samenkorn. Aus diesem soll nun ersprießen
 2. die endlose Kette der Heiligung, nämlich
- aa. Tugend. Wie in Vers 3 nicht auf etwas Spezielles zu beschränken, sondern nach Ia. allgemein zu fassen, die Bewährung im Glauben, aus der folgt
- bb. die Erkenntnis. Petrus steigt stufenweise aufwärts. Die Folge ist auch dann richtig, wenn wie bei uns oft „intellectus praecedat fidem,“ denn aus stärkerem Glauben folgt auch tiefere Erkenntnis.

- cc. Mäßigkeit, d. h. Maß halten, nicht überschwänglich und und schwärmerisch sein, sondern nüchtern der Welt ins Auge sehen. Es gilt selig zu werden, nicht in einer Welt, wie wir sie gern haben möchten, sondern wie sie einmal ist. Dazu tut uns not
- dd. Geduld, daß wir unser Vertrauen nicht wegwerfen, sondern Alles dem anheim stellen, der da recht richtet. Daraus folgt
- ee. Gottseligkeit, in der Welt doch nicht von der Welt sein, sondern unsre Lust und Freude an Gott und seiner Führung haben. Daraus wieder folgt
- ff. brüderliche Liebe zu denen, die mit uns dieselbe selige Hoffnung haben, und aus dieser endlich
- gg. gemeine Liebe zu allen Mitmenschen, die der Christ sogar seinem Feinde schuldig ist.
- b. Eine glänzende Kette von sieben Edelsteinen wohl vergleichbar den sieben Gliedern der Kette. Röm. 5: Glaube, Friede, Hoffnung. Aber vor „die Tugend setzten die Götter den Schweiß.“ Es nimmt ernstes Streben, diesen Preis zu erlangen, setzt allen Fleiß daran. Dazu treibt uns auch

III. Das Ziel, wozu.

- a. Beruf und Erwählung fest zu machen
 - 1. Viele sind berufen, aber wenige auserwählt. Woran erkennen wir, ob wir berufen sind? Daran, ob wir
 - aa. faul sind und unfruchtbar, also an unsern Werken,
 - bb. ob wir geistig blind sind und des Heilandes vergessen, der die Reinigung von unsern Sünden ist, also an unsern Gedanken.
 - 2. damit wir nicht straucheln. Der Geist ist willig, aber das Fleisch schwach. Es gilt zu stärken das Andre, das sterben will, nicht einmal, sondern immer wieder. Tut desto mehr Fleiß!
- b. Das endgültige Ziel, der Eingang in das ewige Reich.
- c. Reichlich dargereicht schließt der Text. Und ist es nicht so, daß uns in Christo, dessen Kommen wir feiern in dieser Zeit, über Bitten und Verstehen gegeben wird. Darum in Hinsicht auf die überschwängliche Gnade Gottes laßt auch uns tun, so viel an uns ist, daß wir diesen Eingang nicht verfehlen.

3. Advent.

2. Tim. 4, 5—8.

A. Für die Wahl dieses Textes war die Epistel des Tages ausschlaggebend: Richte nicht, der Richter kommt; menschliches Gericht kann irren. Paulus am Ende seines Lebens weiß es (Vers 6), und doch kann er sich sagen: Ich habe einen guten Kampf gekämpft.

Werden wir das auch können, wenn unsre Zeit erfüllt ist? Das Wort „Si vis pacem para bellum“ gilt, wenn wir hinzufügen: Frieden mit Gott und Krieg mit der Welt. Dann können wir dem künftigen Gericht mit Zuvertrauen entgegengehen. Wir fragen uns darum:

B. Wie muß unser Leben als Rüstzeit auf Jesu Kommen beschaffen sein?

I. Ein guter Kampf, die unerlässliche Bedingung.

a. Glauben halten, das ist

1. für mich selbst,

aa. im Gott lieben, fürchten und vertrauen

bb. im entsprechenden Wandel.

2. als Evangelist. Nicht nur für Prediger dies Wort, der Urtext sagt Evangelist, das also alle angeht, weil es bedeutet, die Verbreitung der frohen Kunde an die Mitmenschen, in Wort und Werk und allem Wesen.

b. den Lauf vollenden

1. den Lauf

aa. nüchtern sein, natürlich leiblich, aber besonders geistlich

a. in Lebensanforderungen

b. in Zukunftserwartungen (cf. Russelismus)

bb. das Amt ausrichten,

a. nicht nur das geistliche,

b. sondern ein jedes, in das dich dein Gott hat kommen lassen

2. vollenden,

aa. niemand wird gekrönt, der nicht recht kämpfet bis ans Ende (cf. Solons Worte an Crösus)

bb. darum sei getreu bis in den Tod.

II. Die herrliche Krone, der unaussprechliche Lohn.

a. Wer sie verleiht?

1. Nicht wir selbst (cf. Röm. 9, 16), damit aber keiner denke er empfangen nicht nach Gerechtigkeit (cf. Matth. 20), hören wir

2. der gerechte Richter, der da urteilt

aa. nicht nach dem äußerlichen Augenschein (cf. 1. Sam. 16, 7; Jes. 11, 3f)

bb. sondern nach dem Herzen (Mark. 12, 43)

b. Wem verleiht sie der Richter?

1. allen, die seine Erscheinung lieb haben,

aa. sowohl seine Erscheinung im Fleisch,

bb. als auch die in Herrlichkeit

2. allen, die den Lauf vollenden.

aa. Wir vollenden wohl alle den Erdenlauf, aber wie?

- bb. im Glauben, in Geduld, in Hoffnung.
- c. Wann erhalten wir die Krone?
 - 1. an jenem Tag. Welchem?
 - aa. des jüngsten Gerichtes,
 - bb. unsers Abscheidens von der Erde.
 - 2. Der Tag des Abscheidens,
 - aa. unsicher, wann?
 - bb. unsicher, wie?
 - cc. aber ganz sicher, daß.
- C. In Rücksicht auf letztere Erwägung ist es besser sicher zu gehen; die Krone winkt, der Kampf ist schwer aber nur kurz und nicht zu vergleichen der Herrlichkeit (Röm. 8 18).

4. Advent.

1. Joh. 1, 1—4.

A. Die Uebereinstimmung dieser Verse mit dem Prolog des Evangeliums ist so auffallend, daß die Meinung schon ausgesprochen ist, daß dieser Brief ein Begleitschreiben zum Evangelium sei. Aber wie dem auch sei, die Hauptsache ist, daß beide Schriften darin übereinstimmen, daß das Wort vom Vater Fleisch ward und unter uns erschienen ist. Das ist auch der Gegenstand unsrer heutigen und auch aller Predigt, daß der Sohn Gottes in das Fleisch gekommen, um zu suchen und selig zu machen alle, die verloren. Jesus kommt, der Herr ist nah und so predigen wir auch heute

B. Die Nähe des Kommens des Herrn.

I. Der Inhalt der Predigt.

- a. Das Leben ist ewig, darum
 - 1. überirdisch, göttlich, Jesus kein bloßer Mensch, sondern eins mit dem Vater (Joh. 10, 30), voller Klarheit (Joh. 17, 5) und Herrlichkeit (Joh. 17, 21—22)
 - 2. zuverlässig und gewiß (cf. Ps. 90, 2 und Hebr. 13, 8).
- b. Das Leben ist vom Vater
 - 1. Ein Ausfluß seiner Liebe (Joh. 3, 16)
 - 2. Im Besitz aller Macht (Matth. 28, 18)
- c. Das Leben ist nun erschienen
 - 1. in der Weihnacht allen Menschen
 - 2. Den Einzelnen aber in
 - aa. der Predigt,
 - bb. den Sakramenten,
 - cc. besonderen Erweisungen und Heimsuchungen.

II. Die Beglaubigung der Predigt.

- a. Wir, das heißt
 - 1. Die Apostel, die Augenzeugen Jesu Christ waren,
 - 2. Die Pastoren, die aus Erfahrung reden sollen und müssen,
- b. haben es gehört

1. durch die Predigt der Schrift und Lehrer erhalten. Doch das genügt nicht, die Botschaft sicher zu machen; denn
 - aa. Wer weiß, ob unsre Lehrer treue Zeugen waren?
 - bb. Ob sich nicht auch bei ihnen Irrtum in die Botschaft gemischt
 - c. Wir haben es aber auch gesehen,
 1. So weit menschliche Sicherheit gehen kann wird sie durch die Augen vermittelt,
 2. darum muß ein Prediger sagen können: Wir sahen seine Herrlichkeit;
 - d. aber mehr noch: wir haben es mit Händen gegriffen und betastet,
 1. zwar jetzt nicht mehr wie Thomas (Joh. 20, 27) oder Johannes (Joh. 13, 23) oder Petrus (Matth. 14, 31),
 2. aber doch geistlich, geschmeckt und gesehen, wie freundlich der Herr ist, sodaß unsre Predigt beglaubigt wird
 - aa. nicht durch äußere Zeichen,
 - bb. sondern durch das Zeugnis des Heiligen Geistes.

III. Der Zweck der Predigt.

- a. Gemeinschaft
 1. mit Gott und Christo (wie die Gemeinschaft der Apostel war)
 2. mit den Mitmenschen
 - aa. in Glaubenseinigkeit
 - bb. in Herrlichkeitshoffnung
 - cc. in Arbeitsgemeinschaft
 - b. Freude
 1. In dem Herrn allewege (Phil. 4 4)
 2. Völlige, der nichts fehlt und die niemand uns nehmen kann.

C. Leben hat, wer im Leben ist. Christus ist das Leben; bist du in Christo, so hast du Leben. Bist du es nicht, so bete, daß das Leben auch in dir erscheinen möge.

Weihnacht.

1. Joh. 3, 1—5.

A. Weihnacht! Weihnachtsglocken, Weihnachtsfreude, Weihnachtsgaben, der herrliche Dreiklang, den die Welt nicht kennen kann, weil sie Jesum nicht kennt. Wohl gibt auch die Welt Gaben d. h. Geschenke, aber sie lassen sich nicht mit der göttlichen Weihnachtsgabe vergleichen, weder nach dem Wert, noch nach der Gesinnung des Gebers. Geben ist seliger denn nehmen. Gott beweist es an diesem Fest, die Christenheit folgt ihm darin, und du? Was sind deine Gaben?

B. Die herrlichste Weihnachtsgabe.**I. Die dein Gott dir gibt.**

a. Unvergleichbar, alles Denken und Verstehen überschreitend, darum auch der Welt unbegreifbar, und doch offenbar: Sehet welch eine Liebe!

b. Voller Gnade und Wahrheit,

1. Vergebung der Sünden durch ihn, in dem keine Sünde ist.

aa. Weil er rein ist, darum kann er auch

bb. unsre Sünde wegnehmen, also mehr noch als vergeben, tatsächliches Wegnehmen, beseitigen. Dann sind wir fähig zu empfangen

2. die Kinderschaft Gottes, daß wir haben

aa. nicht mehr den furchtsamen Knechtsgeist, sondern Friede auf Erden,

bb. sodaß wir rufen können: Abba, Vater.

c. Noch nicht alle Gaben übergeben, noch ist manches Verheißung.

1. Es ist noch nicht erschienen was wir sein werden;

2. Aber wir sollen (das ist sichere Zusage)

aa. Jesum sehen von Angesicht zu Angesicht, und dann

bb. ihm gleich werden. Selige Hoffnung! Ehre sei Gott in der Höhe!

II. Die du deinem Gott geben kannst.

a. Als Gottes Kind Kindesinn.

1. Unererschütterliches Vertrauen,

2. Zuversichtliche Annahme,

3. Inbrünstiger Dank, der besteht in

aa. Lobpreis gegen Gott

bb. Tätige Liebe zu den Mitmenschen.

b. Reinigung

1. im Bekenntnis deiner Sünde,

2. im Flehen um Gnade.

c. Heiligung,

1. der Sünde entsagen,

2. alles Unrecht meiden, denn Sünde ist Unrecht und Unrecht ist Sünde.

(. Diese Betrachtung mag auch zugleich als Beichtrede dienen.

Im heiligen Abendmahl erhalten wir noch einmal die eidliche Zusage der Weihnachtsgabe, und geben ebenfalls das eidliche Versprechen unsrer Weihnachtsgabe für Gott. Möge denn diese zweifache Gabe nicht nur heute in unsrer Seele kräftig sein, sondern uns durch unser ganzes Leben begleiten, bis wir einstimmen in das himmlische Gloria der Ewigkeit.

Sonntag nach dem Christfest.

2. Kor. 5, 1—9.

A. Der letzte Sonntag im Jahre mahnt uns an den letzten Sonntag und Tag überhaupt in unserm Leben. Unser Evangelium zeigt uns auch zwei liebe Alte, bei denen der letzte Tag nicht mehr fern ist. Sie fürchten sich aber nicht vor ihm, sondern warten sehnsüchtig auf ihre Heimfahrt. Mit einem geistvollen Mann Gottes wollen denn auch wir heute sagen:

B. Selig sind, die da Heimweh haben, denn sie sollen heimkommen.

I. Wir haben hier keine bleibende Stadt.

a. Wir wollen ferne vom Herrn,

1. inwiefern? Gott ist doch nahe

aa. leiblich (Matth. 18, 20)

bb. geistige (Psalm 34, 19; 145, 18)

2. getrennt durch unsre Leiblichkeit und insolgedessen auch durch unsre Sündhaftigkeit. Daher wandeln wir hier

b. im Glauben, nicht im Schauen,

1. Wir sehnen uns nach der zukünftigen Herrlichkeit,

2. die wir nach Hebr. 11, 1 ergreifen, weil unser Vertrauen Verheißung hat, nämlich

aa. der endlichen Erfüllung,

bb. der endlichen Erlösung,

cc. der unendlichen Herrlichkeit, die offenbar werden wird, wenn

c. das irdische Haus dieser Hütte (unser Leib) zerbricht.

1. Das geschieht ganz gewiß um unsrer Sünde willen,

2. und muß geschehen nach 1. Cor. 13, 36, wie auch

3. die Erfahrung uns lehrt.

II. Unsere Heimat ist dort in der Höl.

a. Der ewige Bau,

1. der besteht in

aa. einer ewigen Heimat (Joh. 14, 2)

bb. einem himmlischen Leibe (nicht mit Händen gemacht)

2. der uns führt zum Leben

aa. nicht durch Ueberkleidung des irdischen Leibes,

bb. sondern durch Entkleidung von der Sterblichkeit.

b. Das ewige Pfand, der Geist,

1. der uns vorbereitet,

2. der uns unsre Beschwerden tragen hilft,

3. der uns getrost macht (Röm. 8, 16. 18).

III. Ich möchte heim!

a. Das Sehnen aller Frommen (Phil. 1, 23; Luk. 2, 29)

1. oft lang verzögert,

2. aber der Erfüllung gewiß.
- b. Das Ziel alles Wollens,
1. Ihm wohlzugefallen,
2. damit wir bei Ihm sein können.

C. Vogel-Strauß-Politik verkehrt. Da wir wissen, daß wir sterben müssen, und nur das eine unsicher ist, wann und wie, so ist es besser nach Röm. 14, 8 zu leben, daß wir scheiden können mit dem Gesangbuchvers 129 (N. G.), Vers 8—9. Wer so stirbt, der stirbt wohl; denn er kommt heim.

Jahreschlußfeier.

(Freier Text; kein Text vorgeschrieben.)

Agalieder 3, 22—23.

A. Jahreschluß hat ein doppeltes Gesicht, wie der alte römische Gott Janus. Das neue Jahr ruft uns: Volldampf voraus! aber am Abschluß des alten da dürfen wir auch einen Augenblick stille stehen und rückwärts schauen, ehe wir den Blick voraus lenken. Was hat uns des Jahres letzte Stunde zu sagen?

B. Gottes Barmherzigkeit hat noch kein Ende.

Und den Inhalt dieses Wortes zerlegen wir in drei Niedertropfen:

- I. **An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd.**
 - a. Das ist ein demütiges Geständnis
 1. von unsrer Sünde
 2. von unsern Sünden,
 3. von unsrer Schuld, und damit
 - b. eine Anerkennung
 1. daß wir verdient hätten, aus zu sein
 2. des göttlichen erhaltenden Prinzips der Güte.
- II. **In wie viel Not hat nicht der gnädige Gott über dir Flügel gebreitet.**
 - a. Das Subjekt: Gottes Barmherzigkeit,
 1. seine Vorkehrung, die uns erhalten hat (Artikel I.)
 2. seine Liebe, die uns erlöst hat (Artikel II.)
 3. seine Regierung, die uns geleitet hat (Artikel III.)
 - aa. mit seinem Wort
 - bb. mit den heiligen Sakramenten.
 - b. Das Objekt
 1. Alle Welt
 2. besonders dich und mich.
 - c. Das Verhältnis vom Objekt zum Subjekt
 1. Lob und Preis (mit Herz und Mund)
 2. Dank (und Händen).
- III. **So nimm denn meine Hände und führe mich!**
 - a. Nach deiner großen Treue,

1. Bei Gott keine Veränderung noch Wechsel,
2. und der Bund seines Friedens wird nicht hinfallen.
3. Damit wollen wir getrost das alte Jahr verlassen.
- b. Nach deiner alle Morgen neue Barmherzigkeit,
1. Getrost hinein ins neue Jahr. Auch das wird bringen
- aa. die alten Sünden noch sind wir nicht vollkommen,
- bb. die alten Sorgen und Schmerzen, noch sind wir nicht im Jubeljahr,
- cc. aber auch den alten Vater und
- dd. neue Barmherzigkeit und neuen Segen.
- C. Summa: , Was ich gelebt, das decke zu; was ich noch leb, regiere du.

POINTS OF CLEAVAGE BETWEEN MODERNISM AND CONSERVATIVE THEOLOGY

BY DR. J. L. NEVE, PROFESSOR IN HAMMA DIVINITY SCHOOL OF
WITTENBERG COLLEGE, SPRINGFIELD, OHIO

PRELIMINARY REMARKS

Before beginning an enumeration of the points indicated by the subject of this discussion there should be a brief exposition of what we mean by "Modernism". We should not confound it with the teaching of a large and growing school of scientists, which, on the basis of a materialistic and mechanistic view of the universe, has broken with Christianity altogether, and is endeavoring to create a purely scientific religion in which God is nothing but a complex of the forces of the universe and man the culmination of it. In England, this school had its orientation in the agnosticism and atheism of the philosophy of Spencer and Huxley, who builded upon the evolution of Darwin, applying this theology also to psychology, sociology and ethics. Our reference is to scientists such as A. E. Wiggam,* J. H. Leube,† J. Dewey**. In Germany, the philosophical pathfinders were A. Schopenhauer and Ed. v. Hartmann. In the experimental field it was E. Haeckel who in his "Riddles of the Universe" popularized the Gospel of materialism for the masses and rallied men of a kindred mind around the "Monistenbund": Kalthoff, Ostwald, A. Drews, the Brothers Horn-offer, et. al.††

Different from this religion of pure science, Modernism wants to remain in connection with Christianity. It professes to believe

* "The New Decalogue of Science," 1923.

† "The Belief in God and Immortality," 1916; "The Psychology of Religious Mysticism," 1925.

** "Experience and Nature."

†† See W. Elert, "Der Kampf um das Christentum," 1921, pp. 313-21; 350-55.

in a God over the universe. But by a naturalistic interpretation of Bible and history it labors to remove the alleged crudities of supranaturalism in such a way that it after all appears as a *naturalistic* sublimation of Christianity. It hopes to win by large concessions the materialistically or pantheistically orientated masses for the Church. As we shall here try to describe the points of cleavage between Modernism and the Christian Church so we would like to have from a Modernist the points of cleavage between the religion of Modernism and that of the scientists. We fear that the overlapping would be large, because the naturalistic element in Modernism is very pronounced.

We need not here go into details in describing what we mean by "Conservative Theology." In its development from the Reformation up to the present, its leading positions have been in the full light of history. Still, this should be stated for the purpose of our discussion: When we speak of the "Conservatives" we shall not limit these to the so-called "Old-Lutherans" in the church of Luther, nor to the "Fundamentalists" as a distinct group in the family of the Reformed Churches. We include among these Conservatives the progressives in theology, in all the "evangelical" churches, men who, broadly speaking, feel indebted to some especially maintainable elements in the old "Erlangen School" of theology. We are referring here to a very large class of theologians in Germany, England and America. Regarding the conception of revelation and the use of Scripture, they differ in methods of approach from their brethren of older schools, but in their Christology, in their soteriology and in eschatology they find themselves on conservative ground and in essential agreement with the confessional experiences of the Church. We shall see this in our discussion of numbers 2 and 3 of the points below.

In discussing the points of disagreement between Modernism and Conservatism it is freely admitted that it is not possible in every respect to show the cleavages as clear-cut cases. The day of theological "schools" is passing, in which whole constituencies are sharply defined by doctrinal boundaries and are massed for offense and defense all along the line, as was the case in the old Tuebingen School, among the older Ritschlians, or their opponents on the conservative side. Some of the Conservatives in their grappling with problems, may feel themselves driven to occupying a position in part overlapping that of Modernism; and some Modernists, in shrinking from radicalism, may express convictions here and there which, though obviously conservative, nevertheless do not so completely permeate their position as to result in an alignment with the conservative element. There will always be eclectics. But when all this has been said, we shall still find that

there are the two camps—the “Modernists” and the “Conservatives.” They have their literary organs of expresion in periodicals and books, and in these one can observe outstanding principles as boundary lines between the two camps.*

The questions that have proved to be divisive are such as the following: Shall the essentials of our religion be reduced to a few general things in the field of ethics, which all religions of the world have more or less in common? Is evolution, a mere hypothesis, to be the norm of spiritual and ethical values? Where is the authority of truth? What think ye of Christ? Is the new spiritual life in man to be effected by natural or by supernatural powers? What shall be our attitude to eschatology? It is the answers to these and other questions that have created two more or less distinct camps of thology—in spite of occasional overlappings in detail.

Let us now proceed to enumerate ten points of cleavage between Modernism and Conservative Theology:

I. FAITH AND SCIENCE

Modernism insists upon “unification of thought.” By this is meant that the facts of the Christian religion, as expressed in the Scriptures, must be harmonized (without the admission of mystery and miracle) with what the age knows or claims to know through science and be integrated into all the functions and processes of life in the field of experiment and demonstration. The theory of evolution is given the force of a dogma and employed as a guide on all origins and developments.† This puts a stamp of naturalism on all the theological tenets of Modernism.

The Conservatives also feel the need for unification of thought, but they are very conscious of the fact that in man’s finiteness there are always serious bounds to the discovering of that unity. They recognize the fact that in religion there is something that lies beyond all that is rational, and that the knowledge of it cannot be exhausted by the methods applicable to the exact sciences, because religion appeals to a spiritual something in man, which can be

* It will be of interest for American readers to know that in Germany the Modernistic movement goes under the name “Neuprotestantismus,” a much more fitting name than the term “Modernists,” which we have conceded to use only because it has been so coined by the public. See the long series of articles on this subject by R. H. Gruetzmacher in the *Neue Kirchliche Zeitschrift* (Erlangen) all through the volumes from 1915 to 1918. Compare also his special publication “Alt- und Neuprotestantismus” (119 pages) and his articles in the “Magazin fuer Evangelische Theologie und Kirche,” July and September, 1925 (Eden Publishing House, St. Louis, Mo.)

† On evolution the book of L. S. Keyser, “The Problem of Origins,” 1926, is worthy of a careful reading. It shows the weaknesses of this hypothesis regarding many points.

expected to be present only in the believer (cf. 1 Cor. 1 and 2). This does not mean that the Conservatives refuse to participate in investigations by scientific methods in many things pertaining to religion and theology. For instance, in the preparation of manuscripts for publication, in the establishment of religious facts by historical means, in the analysis of conditions of church life, in the investigations of the religious consciousness by psychological methods and in many other ways the Conservatives will use the methods of science. But they know their limitations when following this method: The nearer they are approaching the eternal values of religion, the more they feel that they must follow Scripture testimony and will welcome as a guide the confessional experience of the Church in the interpretation of Scripture.

II. REVELATION

The Modernists are disinclined to concede a special significance to the revelation through the Holy Scriptures. Revelation is to them nothing but "the necessary and spontaneous development of forces inherent in human nature"—a speaking of man to God and of God (subjectively), not a voice in which God speaks to man (objectively) direct or through the experiences of individuals and nations. Here the Modernists are enthusiastic followers of the Historico-Religious School (*Religionsgeschichtliche Schule*).^{*} They look upon Christianity as a syncretism of many religions. The emphasis is upon general revelation which, according to their view, has received expression through all the founders of world religions, through the classics and the thinkers of the ages, just as well as through the prophets and through Christ and His apostles.

The Conservatives insist upon a special and singular revelation in Christianity, different from all that revelation which in one sense or another may be meditated through the avenues suggested by the above mentioned school (Acts 14: 16, 17, 27f; Rom. 1: 19f; 2: 14f). In describing the specifically Christian revelation, however, the Conservatives divide themselves into two camps. In the one camp it is said that this revelation is simply the contents of the Scriptures through "verbal" inspiration. In the other camp (Erlangen theology) the Scriptures are taken as a record of a supernatural revelation that was worked out by God through a historical process culminating in Christ as the Saviour of the world and the founder of a new spiritual creation (F. H. R. Frank). In this (dynamic) conception of revelation there is no special emphasis upon an inerrancy of the Scriptures in the purely external matters, but it is maintained by the faithful Conservatives of this group that Scripture as a whole ("in ihrer Ganzheit")

^{*} In a following discussion "Historical Orientation regarding Modernism" we shall have occasion to characterize this school.

is God's Word and infallible as a guide in all matters pertaining to salvation. The contents of the Bible are taken as an organism of truth in the exposition of which also the form as expressed in words is not without significance.*

III. SOURCE AND AUTHORITY OF TRUTH

The Modernists estimate the Scriptures not as source and authority of truth, but merely as a commentary on the Christian life or as a reflector of religious experience. This conception of the Scriptures carries with itself the inclination to make the "reproducibility of experience" the criterion of Scriptural truth and value.†

The Conservatives, from their standpoint that in the Scriptures we have a revelation in a special sense, and that the Christian revelation is essentially a history of redemption, cannot but recognize this testimony of the Scriptures as source of truth and as authority.

The question may be asked whether not the Erlangen theology is also a type of Modernism. It is true that this School has laid large emphasis upon Christian experience *as source for the construction of systems of doctrine*, and that up to this present day many conservative theologians have in one way or another tried to explain *in what way* Christian experience must be recognized as source for constructing such systems, and so it may appear as if this theology is in harmony with Modernism. But this does not eliminate the point of cleavage between Modernism and the Conservatives with regard to this matter. The Erlangen School (in distinction from the Modernists who look upon religious experience *in general* as the ORIGINATING source of truth) taught at the time of its founders (Frank) that all Christian experience must always be in *constant connection* with the revelation of Scripture. But the successors of this school, such as Luthardt and Ihmels, developed the original thought so as to say and to emphasize that

* Cf. H. E. Fosdick, "Modern Use of the Bible," 1924 (pp. 6. 173, 178, 195).

† On this subject we recommend for reading the following illuminating discussions. First we mention a few brief publications by the late Prof. K. Girsensohn-Leipzig: "Geschichtliche Offenbarung" in *Biblische Zeit und Streitfragen*, 1910; "Die Inspiration der Heiligen Schrift" reprinted from *Pastoralblaetter*, 1925; see also §18 and §19 in his "Grundriss der Dogmatik," 1924. Next we mention a very helpful discussion by Bishop L. Ihmels "Das Wesen der Offenbarung im Licht der neueren Dogmatik" in *Jahrbuch der Pastoral-Theol. Konferenz fuer Westfalen*. Bertelsmann, 1910. See also J. A. Faulkner in his "Modernism and the Christian Faith," 1921. A literature of such kind should be compared with the many publications of the Modernists on this topic. For convenient orientation we refer to the scholarly discussions of Shailer Mathews, especially in his last book, "The Faith of Modernism," 1924.

in all cases the Scriptures must be not just the corrective but *the source* of "Christian experience" by which a system of doctrine is originated. They merely wanted to explain how the conviction of Christian truth, on the basis of communicated Scriptural revelation, originates *in the individual*, particularly in the mind of the investigating theologian. In other words, the Modernists make experience *the source* of truth, which is in keeping with their naturalism; the Conservatives deal with "Christian experience" and "religious consciousness" only as *a theory of knowledge with regard to becoming convinced of the truth which is objectively contained in the Scriptures*.

And because Scripture is to the Conservatives a record and authority of Christian revelation, therefore they will also undertake to prove Christian truth by appealing to this source as a standard of truth. The Modernists refuse to use Scripture for proving truth, because their real proof lies in experience, divorced from the objective truth as expressed in the revelation of God's Word.† Of course, this should be added: the Conservatives of the historical approach (Erlangen theology), having learned a fundamental lesson from that epoch-making work "The Scripture Proof" (Der Schriftbeweis, 1852-56) by J. C. K. Hofmann will not offer Scripture as proof in quite the way this was done in the 16th and 17th centuries, but they will be careful to use the Scriptures as historically interpreted and estimated as an organism of communicated truth.

IV. CONFESSIONAL HERITAGE

It is needless to say that Modernism distrusts fundamentally the Church's heritage of the past in the form of creeds and confessions. This heritage is discredited as "the religion about Jesus" as contrasted with "the religion of Jesus"; it is said to be working with "outworn categories" *practically along the whole line of the fundamentals of the Christian Faith*. The aim is to replace this heritage by the findings of present-day religious experience described in terms of the new psychology, evolution, etc. Harnack wrote his History of Dogma to show that the teachings of the ancient Church with regard to Trinity and Christology have been dissolved, and that the Reformation had made a mistake in retaining this Faith. The whole teaching of our Reformers on nature, sin and grace is to be recast. The Conservatives who have always cultivated an interest in the History of Doctrine know that the Confessions cannot claim infallibility and must always be tested by a new study of the Scriptures. In itself it is not impossible that

* For broad reading on this subject as well as on point 4, we recommend P. T. Forsyth "The Principle of Authority," also L. F. Stearns, Evidence of Christian Experience, 1909.

† See Dr. Fosdick in the Introduction to his book "The Meaning of Prayer."

doctrinal conceptions that have been held for centuries can become obsolete and outworn with regard to categorization and form of expression. *The Conservatives do not stand for stagnation in theology!* Every age must work for the purification and the perfection of its theology. But regarding the fundamentals of their Faith as expressed by the New Testament as a whole and formulated with growing clarification by the early church and deepened in the conception of the Reformation, the Conservatives will always be convinced that they have a heritage of abiding significance. It is to them an evidence that the Church of Christ has never been without the leading and directing of the Holy Spirit. They see in it the embodiment of an actual experience of the Church in its conflict with error; they look upon it as "the proportion of faith" or the "analogy of faith" (Romans 12: 6). We know, of course, that there can be a conservative theology in "anti-credal" churches, but there, as well as in such credal churches as do not follow their confessional standards with special fidelity, it is the liturgical, hymnological, devotional and educational or catechetical literature that constantly fosters a spirit of conservatism, which in turn proves a powerful factor in directing and stimulating the theology of these groups.*

V. PERSON OF CHRIST

It is impossible in these theses to express ourselves with any degree of adequacy upon the attitude to the person of Christ as a point of cleavage between Modernism and Conservative Theology. The interests to be included in statements of distinction are so many and the situation as to theological expression is so complex that a full chapter would be needed in order to say what really should be said. Having to confine ourselves to a few distinctive statements we shall be content with saying:

The Modernists, whose positivistic and pragmatistic conception of philosophy, theology and science does not permit the reality of supernatural factors, stress the humanity of Christ, reject His virgin birth, His resurrection and His return for judgment. Still they call Him "divine," although refusing to say that He is the Son of God essentially and in kind. The generous emphasis upon His divinity does not mean much if we consider the stress laid upon God's immanence. His preexistence is rejected as "metaphysics" (Ritschl); He is spoken of as the "fairest flower of our race" (Ideal mensch), as the "revealer of God," etc. As to His function He is chiefly the great religious and ethical teacher. His priestly office is entirely ignored, His kingship appears as a part of a social gospel in which there is no place for a biblical eschatology

* Read the sane words of Dr. Ph. Schaff in his "Creeds of Christendom," vol. I, page 9. On the significance of doctrine for the Christian Church see the fine discussion of this subject by J. G. Machen in "Christianity and Liberalism," 1923 (chapter II).

(see our point 9). We know, of course, that there is a group of Modernists, which teaches that the Gospel of Christ is not social but extremely apocalyptic.*

The Conservatives see in Christ the God-man, born of the virgin Mary, in whom the eternal Word assumed flesh and came into the world to effect our salvation. He is our Saviour; He had the Messianic consciousness. He is not merely the teacher but the object of our Faith. This is unquestionably the conception of Christ as held by the New Testament writers and by the early Church.

It is interesting as well as sad to observe where liberalism, when it has run its course, is bound to land. First, the Christ of the Synoptics is established as an ordinary human being who was favored with special divine influence (Ebionitism, Paul of Samosata, Socinians, vulgar Rationalism, Unitarianism, Modernism). But in a Christ of that kind there is no satisfaction! The ancient Church turned away from such a mediator. The Reformation did likewise. Against Rationalism we saw the reaction in Supranaturalism. And in our present day we have the same experience. Even our present-day "modern man," after he has thought long enough, comes to the conclusion: There is no need for a Christ whose origin is in the human race and, in addition to this fundamental fact, merely partakes of some "divine" traits. The modern man, as well as man centuries ago, needs and wants exactly the Christ of the Church, the Christ of all the Gospels, the Christ also of Paul and of the Scriptures as a whole. Bishop Nuelson of the Methodist Church, in a little book on "Recent Phases in German Theology," quotes the following from extreme liberals: "The belief in the personal grandeur and the beauty of character of the man Jesus has nothing to do with religion."† Another says: "Even if God should have revealed Himself in the personality of the man Jesus of Nazareth, it is utterly useless to me, unless God reveals Himself to me likewise. If He does reveal Himself to me, then His revelation to Jesus is of no more import to me than is His revelation to any good man or His revelation in nature." And again the same writer: "The exemplary moral and religious perfection of Jesus is of no benefit whatever to anyone except he has in his being the same moral and religious forces which were in Jesus. But if these powers are inherent in him and can be developed in his life, then it makes no difference by whom they become energized, by Jesus or by some one else."** Another radical

* See the Book of A. Schweitzer, *Von Reimarus bis Wrede*, last ed., 1926.

† A. Drews, *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, 1906.

** W. von Schnehen, *"Der moderne Jesuskultus"*, 1906.

of the same school declares: "A God in whom we must believe because scholars say that two thousand years ago the son of a Jewish carpenter believed in Him, is not worth the printer's ink that is being squandered about Him."* These quotations by J. L. Nuelson give us a criticism of Unitarian Christology, which agrees substantially with what the conservative theologians have been objecting to in the rationalizing interpretation of the person of Christ.

The Christology which makes Christ a mere man, no matter how much it afterwards may decorate Him with divine traits, has never given satisfaction to the Church. As a rule, the bankruptcy of this Christology shows itself in this that it runs out into the mythical conception of Christ. In the ancient Church we see it in the Docetism of the gnostic and Sabellian systems. We have representations of it also among the Antitrinitarians of the Reformation time, although not in distinct forms (cf. Michel Servetus). After Rationalism had reduced Christ to a mere man, and after Hegel's pantheism had prepared for further speculating on the person of Christ, it was D. F. Strauss, particularly in the later time of his career, and others, that followed him, who reduced the history of Christ to a myth, which developed as the expression and exemplification of an idea: In Christ it was in reality the human race which was born, which suffered, died and rose again, and which is to climb up to perfection—Christ alone being entirely insufficient as full and final expression of that idea.† Christ is to those of the mythical theory merely "a working hypothesis of God's character"; "the Gospels have only a functional worth." Kant had already expressed this view. It was propounded in public lectures by A. Drews, to which Prof. J. Leipoldt of Leipzig has devoted a most searching review in His book: *Has Jesus Lived?* (*Hat Jesus gelebt?*).**

Our Modernists in America do not favor this school. They believe in the historicity of Christ. In their work, however, of "rediscovering the historical Christ" they go very far in their criticism of the New Testament records. Following the Historico-Religious School they are strongly convinced with Prof. O. Pfleiderer that for the construction of the real Christ the Gospel of John as well as the testimony of Paul must be eliminated as historical sources, and that the synoptic Gospels have to be cleared of all Babylonian, Egyptian, Phrygian, Jewish, Greek, and other foreign matter. What will be left by the time they are through? What will be the use of such a stripped Christ for the Church?

* K. Kalthof, "Das Christusproblem," 1904.

† See Bishop Martensen, *Dogmatics*, Engl. edition, p. 244.

** Comp. also W. B. Selbie, "Aspects of Christ," p. 27.

We have simply indicated the course that was taken in the past, and want to repeat: The modern man, when he thinks long enough, wants the Christ of the Church or no Christ at all!

VI. ATONEMENT

The Modernists deny the substitutionary atonement of Christ. To Dr. Fosdick the death of Christ is merely "a perfect and convincing illustration of the power of a boundless love expressing itself through utter sacrifice." One fails to see how he can call this "the most appealing and effective exhibition of vicarious sacrifice." Where is the basis for an atonement? Christ's death is only an "exhibition," just an "illustration" for expressing sentiment. In Luther's catechism we read that "Christ has redeemed me, a lost and condemned creature, secured and delivered me from all sins, from death and the power of the devil, not with silver and gold, but with His holy and precious blood, and with His innocent suffering and death." This is in spontaneous and popular expression the Faith of the Church.

Modernism sees in the life and death of Christ (His resurrection as reported in the Scriptures is denied) an example of His love, to which man must respond with confidence and trust in God. The Conservatives emphasize the need of an atonement (Luke 24: 7, 26, 46) because of the Scripturally established displeasure of God with sinful humanity. We read of the "wrath of God" (*orge tou Theou*) even in the New Testament: John 3: 36; Eph. 2: 3; Rom. 5: 9. It is an expression of His holiness before which the serious-minded man cannot suppress his conviction of guilt. A right relationship between God and man must be restored. For this, God in His mercy takes the initiative in sending His Son as meditating Saviour (John 3: 13-18). In Christ's life of obedience, in His death upon the cross and in His victorious resurrection we have all the elements that make for man's redemption: a "ransom" from the curse of the Law (Gal. 3: 13; Eph. 2: 15, 16), a complete "atonement" for our sin through a "sacrifice" (Rom. 3: 25; 1 Cor. 5: 7; Eph. 5: 2; 1 Pet. 2: 24; 3: 18; Heb. 10: 14). The vicarious significance in the giving of Christ's life is expressed in His words: "a ransom for (anti) many" (Matthew 20: 28; Mark 10: 45). This is pointed out even by such a progressive conservative as the late Prof. Girsensohn at Leipzig (see his "Grundriss der Dogmatik," p. 137), who otherwise repudiate the juridic and equivalence ideas of traditional theology. The Pauline appeal to respond to the act of reconciliation (Rom. 5 9f; 2 Cor. 5: 18, 19) rests upon the historical fact of the vicarious atonement effected by Christ and largely prototyped in Old Testament testimony. Without the vicarious conception of the atonement as an

act of reconciliation the whole history of redemption is without plan and purpose!

In the language of practical piety there is large unanimity in the fundamental features of this teaching. In the theological expression of it there is variance also among conservative theologians, for the simple reason that the angles of Scriptural testimony on this subject are so many and that this testimony was given more in the form of indications than as concepts fully developed and formulated. It also must be taken into consideration that here all human analogies fail. As the person of the God-man was unique, so was His work unique. The Conservatives have learned more and more that the doctrine of the atonement is a sacred mystery, to be experienced by the troubled soul under the burden of sin. They all agree in this, that without the redeeming work of Christ we should still be in our sins (1 Cor. 15: 17).

VII. PELAGIANISM VERSUS AUGUSTINIANISM

Regarding man's salvation, Modernism is established upon the leading principles of Pelagianism: There is no "original sin", no natural depravity as an inevitable condition of our race. Nothing of man's free will is lost; on the contrary, there is a natural goodness in man, fitting him for life with God. This natural goodness, *bonum naturae* as the Pelagians always called it, only needs to be cultivated. Grace is defined as a mere auxiliary light and aid of only relative import.

The Conservatives are Augustinian on this point. They believe in a natural depravity of our race dating from the fall of the first man. It is a universal condition in which man has lost the freedom of his will in spiritual matters. The "civil righteousness," which he may have, is no substitute for the "spiritual righteousness" which he lost. A new spiritual life must be enkindled through the creative act of the Holy Spirit. Then his will becomes liberated and can cooperate in a life of sanctification. Even our modern psychology of religion has made it clear, that such a conversion or regeneration cannot be explained merely out of immanent psychological factors.*

VIII. THE SOURCE OF THE NEW LINE

To Modernism, Christianity is essentially a kind of natural ethics. It is defined as "a new way of living." But because of the ignoring of regeneration as a creative act of grace it is reduced, in effect, to a moral reform brought about by man himself in his own natural powers, and because of the absence of the unity of impulse the good works appear as a heap of stones where the one act is not in organic relation with the other.

* Cf. Gruehn, *Religionspsychologie*, 1926.

In the view of the Conservatives, Christianity is, to start with, essentially a message ("doctrine," "dogma") on the love of God, evidenced in the sending of Jesus Christ as Saviour of the sinner in his helpless condition: that he might be brought into right relationship to God, experience the forgiveness of sin, and receive the impulse for the doing of God's will. In this they do not mean to reduce the Gospel to a purely intellectual concept, for it is to them the Word of God as a seed of life. Thus the Christian life becomes *the result* of the evangelistic message—or doctrine, if you please—and Christian ethics receives its truly religious orientation.

IX. ESCHATOLOGY

In the attitude to eschatology, particularly with regard to Christ's return for judgment, we see a decisive point of cleavage between Modernism and Conservative Theology.

Dr. Fosdick declares himself opposed to "apocalyptic hopes where expectations of God's triumph center in a supernatural invasion of the world." To this he opposes "our social hopes that foresee a prolonged fight ahead with many a catastrophe and many a hard pull." The modern man is led, he says, by "philosophical methods and structural ideas that have no kinship with apolypsies, because to him things are shaped by the new democracy and the new economic order." When we object that Jesus Himself spoke of these things in terms of a catastrophe then the answer is "that He was mistakenly looking forward to a speedy end of the age and the swift inauguration of the best of all possible worlds with God's will sovereign over all the relationships of life." The passages upon which this is based: (Matthew 16: 28; 24: 34; 1 Thess. 4: 15) may have reference to the coming of the Kingdom in general. But we should not so set aside the many declarations of Christ in which He speaks in unmisakable language of the end of the world and His coming for judgment.

The Conservatives feel themselves bound to the testimony of Scripture at innumerable places of the Old and the New Testament. They believe in what Christ, His apostles and the prophets have seen and described in perspective panoramas of judgment over the forces of the Antichrist and of a final catastrophe that shall bring the end of this world, the elimination of the enemies of Christ and the final and perfect freedom of the children of God in a new world where righteousness is to dwell and Christ Himself will be Lord of all. It is perfectly logical that where this part of the Faith is thrown overboard there appears a teaching of the "Kingdom" in which the Lutheran group of the Conservatives finds itself unable to follow suit. Surely, we must not overlook the im-

portant elements of truth that lie in the present-day emphasis upon the social work of the Church. The Lutherans have been trying to do justice to this demand in their extensive work of "Inner Mission." But they refuse to follow Modernism when it wants to eliminate the Christian Hope as an article of our Faith to make room for a conception of the Kingdom that is to find its completion *on this side of eternity*.

X. THE QUESTION OF RECOGNITION AND CO-OPERATION

The Modernists insist upon equal right with the Conservatives to membership and government in the churches, even if these are established upon Confessions with which they feel themselves in conflict. They refuse to leave the Church and organize as a special denomination as did the Socinians and Unitarians. They take the position that Modernism does not really represent a body of doctrines, but that it is merely an "an attitude" or "a state of mind." Like Gnosticism of old the Modernists want to remain in the Church and be left undisturbed in their endeavor to permeate her with their teachings which, while as to official and unified expression, may be indeterminate yet to all practical purposes amount to points of conflict such as we have been trying to set forth in the paragraphs of this discussion.

The literary organ of Modernism,* in an article "What is Disturbing the Unitarians?", offers the criticism that the denominational name "remained to perpetuate a controversy that could not last," and that it "has long been displaced by issues more vital to later ages."

It would seem that this objection can hold only against the *name* Unitarian, which can easily be changed as it is already planned. In matters of doctrine the Unitarians have kept up with the development of theological liberalism along the whole line. They surely give all the freedom for variation of thought that any liberalist may desire. We take the liberty of asking whether the real reason for refusing to join the Unitarians or to organize as a special denomination is not rather to be sought in the consideration that all rationalistic organizations (Socinians, Unitarians, Universalists, Christadelphians) have remained small. They have been unable to draw congregations. They have been flattered and encouraged by people of the intelligentsia, but even these could not be depended upon as regular worshippers. This is easily explained. Man's soul, today as well as in the past, hungers for the Word of God as it was interpreted by the Reformation. It is the saving message expressed in the proper relating of Law and Gospel, with the foundations, that draws and holds the congrega-

* Christian Century, August 12, 1926, page 1006.

tions in the conservative churches and establishes them for work in the Kingdom. Of course, there can be rationalistic churches with large audiences, but this is exceptional and, as a rule, to be accounted for by preachers of extraordinary personality and gifts of speech. We return to our starting-points and emphasize: The real weakness of Modernism for building a church would be revealed as soon as it would organize.

On the other hand, the Conservatives are unable to recognize Modernism as legitimate factor in the Church. They are convinced that where Modernism prevails there is no place for the historic churches of Christendom. Modernism, in the foundations upon which it is established, in its aims, in the whole categorization of religious thought, in its terminology for instruction and for the pulpit represents "another Gospel" than that of the Church. On God in His relation to the world, on man in his sinful condition, on Christ and His saviourship, on the Church and the means of grace, on Christ's coming for judgment it is in conflict with what the Church has been teaching in catechisms and has been singing in her hymns and liturgies. The Conservatives have no desire to persecute. They go to the limit in patience with members of liberalistic inclination in the hope that they can still profit from the Biblical message of the Church. But at the same time the Conservatives must feel that it would be suicide to recognize the principles of Modernism in case these should be pushed in the election of ministers, professors, editors or in a propaganda for adulterating the devotional literature of the Church with the theology of Modernism.

Still there ought to be a place for frank and open and full discussion of the principles that divide the Conservatives from those of the Modernists. Where can this be done?

There are those that have introduced the so-called "open forum" in the local congregation. Religionists from all over the land, of different denominational persuasion, especially Modernists that are known for offering something new and original are invited to speak before the congregation. Can this be defended? Think of it! the minister who at his ordination and again at his installation promised solemnly in his work as pastor and preacher to be guided by the Faith of his church now exposes his people to such a syncretistic influence. The issues between Conservatives and Modernists are of such a nature that a large knowledge of the history of the Church and a thorough information with regard to the principles involved are needed to judge these issues intelligently. Most of the fathers and mothers of simple faith, the young people and the children do not have this education. Thus many

are misled, they become confused and suffer harm in their religious life. Surely, the congregation is not the place for a ventilation of Modernism and Conservatism in the manner as this is done at such meetings. This does not mean that the congregation must be kept in ignorance, but the pastor, in breaking the bread of life and in rightly dividing the Word, should say what is suggested by his text and by the needs of the hour.

Even the schools for higher learning, as fostered by the Church, are not the place for the "open forum" to be conducted as an institution by which the question whether the Faith of the Church has a right to exist is treated as an open question. The indispensable condition for such a discussion is a certain religious and intellectual maturity on the part of the students, which cannot yet be expected in the undergraduate schools of our churches. Here the matter of religion should be dealt with by professors who see themselves in harmony with the fundamentals of the Church's life. The situation may be a little different in the theological seminaries. Here, to be sure, all the problems connected with Modernism and Conservatism must be dealt with in very critical studies. But even here the matter should not be approached in the manner of the open forum. The Christian Church, while always in need of a deeper apprehension of the Scriptures and a continued purification of her theology, cannot admit that she must re-examine her foundations in the manner demanded by Modernism. In a theological seminary the approach to the study of the problems must be with confidence in the confessional heritage of the Church. By this we do not mean that the Confession must be held to be infallible, but they should be regarded as the doctrinal experience of the Church in its conflict with error and as the natural basis for further development. Upon this basis the study can be truly historical and even critical with the encouragement of an open mind for elements of truth as seen in the present day. Our theological seminaries in America need more than ever to conduct thoroughgoing studies not only in the History of Dogma, but especially also in the History of Protestant Theology, as it started anew after its recovery from Rationalism. There are many lessons for a proper estimation of Modernism in the study of the schools of theology from Schleiermacher and Coleridge up to the present day. But to benefit the Church this study should be conducted in the spirit of a sane conservatism. As a literary master-piece of this kind we refer to the scholarly volume of W. Elert, *Der Kampf um das Christentum*, 513 pages (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, O. Beck, Munich, 1921). This work can show the reader how a scholar can be highly modern and still belong to the conservative camp.

As we can see it, there are especially three places for the open forum. We mention first the *Ministerial Associations*. In our day these are usually composed of Conservatives and Modernists and, perhaps, men that aim to mediate between the two. Here papers should be read that undertake really to grapple with the problems of the day. Next, there is the *University* with its post-graduate courses. Here is the real arena for the struggle. Conservative ministers make a mistake if they pass by these university courses for the reason that here the thoughts of Modernism are offered. It is possible for our conservative churches to die for lack of friction. It stimulates us for a study of principles when we rub up against the positions of Modernism. *Audiat et altera pars*. But this we might say that the universities can only gain in really becoming an "open forum" if they aim to incorporate in their faculties also conservative men of strength. The *audiat et altera pars* contains an admonition that should be directed not only to the Conservatives but also to the Modernists. And finally we mention as the natural place for the open forum the *Independent Literary Organ* of free speech for conservative and liberalistic expression. Here the problems can be fought out before an identical congregation of readers. There is little satisfaction for any writer to discuss a problem with an opposing side if the articles cannot appear in one paper. But this is important that the columns be open to both sides. The paper that wants to serve as a clearing house in this conflict must not be just an organ for the propaganda of one side. When we mentioned the independent literary organ we did not merely think of a journal of religion such as the "Christian Century" wants to be, but in our thought we combined with the journal a depository for articles of a more scientific nature. Men of experience may feel that the two features cannot be combined in one organ. This is no matter to be discussed here where we simply wanted to call attention to the press as serviceable for the exchange of thought on the issues between Modernism and Conservatism.

IN CONCLUSION

We must revert once more to the thoughts that were touched upon in the preliminary remarks to our discussion. There are chiefly those two objections that we must expect to hear when we speak of teaching of Modernism in conflict with teachings of the Conservatives. It is these: (1) The Modernists do not have a body of doctrines; Modernism is merely an attitude of the mind, a mode of thought expressed in a diversity of tenets. (2) The differences between the two sides are of a fluctuating nature, and we ought not to speak of actual points of cleavage. In this formulation of our own we have stated the assertion of many as bluntly as possible.

What is to be answered? We would say first that a kernel of truth, which we recognized at the beginning, is greatly exaggerated. We think that our further discussion has shown that the points of cleavage are of a very marked nature. We are justified in asking: Why is it that with all that variation which is observable indeed there is practical agreement in the matters that constitute modern rationalism? And why is it that the two sides feel themselves in need of separate literary organs of expression? For the sake of further clarifying the issue here under consideration we want to add a few brief concluding thoughts.

1. To make clear that there are actual points of cleavage between the two sides it may be well regarding the Conservatives, to confine ourselves to the progressives among them. We will be expected to show that the assertion of fundamental differences holds even when we compare the positions of Modernism with the progressives among the Conservatives. These progressives constitute the overwhelming majority of the Conservatives all over Europe. Historically they have emerged from the most searching conflicts with liberalistic leaders such as Strauss, the followers of Baur, of Ritschl and the associates of Troeltsch. Their positions have been tested in fiery trials of long duration. There are shades of thought between them as among the Modernists. But there are fundamentals along the line of the points that we have discussed, which they seek to maintain with a common effort. They are not just "reactionaries," they are "modern" just as much as are their opponents. There are vast stretches in the books of American Modernists, that have been the common possession of these conservative progressives for many decades. But they are fundamentally different from the representatives of Modernism. We can visualize it to a degree by observing the following: They do not say that our Reformers made a mistake in building their theology and Christology upon the creeds of the ancient church.* They take the Confessions that were produced by the Reformation as furnishing, in their leading principles, the guide for the Church's theology and the natural basis for further theological development. They do not tell us, as Troeltsch and the men of the Historico-Religious School, that Luther remained fundamentally a Romanist and that the genuine reformatory movement is to be sought along the line of the Humanists, some of the antagonists of the Lutheran movement (such as Sebastian Frank) and the liberalists following

* A truly conservative theologian of the past generation like Luthardt could speak of the Chalcedonian Christology as "a theological attempt" (*theologischer Versuch*), and still he could see in it the truth of Scripture and an expression of a religious interest. (*Christl. Glaubenslehre*, p. 359).

the age of Rationalism. They believe in a supernatural revelation culminating in the incarnation of the Son of God, and, in connection with this fact, in divine inspiration reflected in the Holy Scriptures (cf. point 2). To them, the Word of God in Holy Writ presents an authority for the Church's doctrine and life *as do no other writings*. They believe in a natural depravity of human nature, dating from the historical fall and in a redemption from sin and guilt through Christ, our Lord, in the blood of the atonement. They believe in Christ's ascension to heaven after His bodily resurrection from the grave, and also in His return for judgment in the manner He has told us in His own words. Modernism of the past and of the present and in all countries alike rejects this teaching. Surely, we are justified in speaking of "points of cleavage between Modernism and Conservative Theology."

2. We do not deny an occasional overlapping of thoughts between the two sides. There have always been the eclectics. And sometimes, especially under certain church constellations, even good men have fallen victims to the doubtful art of trimming. Charles Porterfield Krauth, in his day and in another conflict, wittingly and fittingly penned the following satire on certain "middle-of-the-road" men: They "deem themselves miracles of gentleness, prudence and moderation, . . . refusing to be reduced to a class. . . . They now go with the one side, now with the other, but take a path exactly midway between them, assuming that wherever the extremes of opinion are due North and South, the precise line of truth is exactly due East or West; and that, supposing what claims to be true one yard off from the alleged error, you infallibly keep the golden mean by holding yourself eighteen inches aloof from both."* On the topics in conflict between Modernism and Conservatism there is a large field for playing hide-and-seek. And languages are so elastic! It was Talleyrand, the Frenchman, who said: "Language was given man to hide his thoughts." Seriously, we must not expect absolute unanimity in any school of men. Thinking men are not machines.

Believing that we have succeeded in finding the actual lines of cleavage between these two present-day types of Theology we must now show, in a second lecture, how Modernism has originated and developed historically.

* A. Spaeth, *Life of Krauth*, II, 136.



ADAPTATION OF PREACHING TO PRESENT-DAY NEEDS

PROF. CARL E. SCHNEIDER

(Concluded)

III. SPIRITUALIZED ADAPTATION OF CONTENTS

The third proposition to engage our attention is that: *To meet the needs of today the content of preaching must be spiritually adapted.*

1. NATURE OF THE PRESENT-DAY DEMAND FOR SPIRITUALITY IN PREACHING

Perhaps not much need be said concerning this point because it is a self-evident and conventional demand of the Evangelical ministry that because God is spirit He must be worshiped and approached in spirit and in truth. That preaching must be spiritual has been the tacit supposition of all the ages more or less. And yet because of the frequent emphasis on the non-spiritual in modern religious life and thought the need for spiritualized preaching can not be overlooked.

a. A Spiritual Adaptation of Preaching Is Necessary Because of the Spiritual Quest of Our Times.

There is abroad in the modern world, among young and old alike a serious "quest for reality at any cost." Youth especially seems to be saturated with the contagious desire to break away from all the shams and unrealities of customs and forms which tradition has foisted upon them. The most sacred institutions are subject to the devastating criticism that worship, ritual, symbols, hymns, creeds, prayers and preaching all are smitten by the blight of unreality. In keeping with the tenor of this criticism Sir Arthur Conan Doyle recently gave this caustic criticism of the unreality of religion, "Ninety percent of our population shows what it thinks by never entering a church at all. Personally I can never remember since I reached manhood, feeling myself the better for having gone into one. And yet I have been an earnest seeker after truth. Verily there is something deep down which is rotten. It is want of fact, of reality, words instead of things. Only last Sunday I shuddered as I listened to the hymns, and it amazed me to see the composed faces of those who were singing them."

A word like this is encouraging at least from this point of view that it shows the need of that which has the ring of spiritual reality. Sometimes it seems as though Protestantism, with its intellectual individualism has lost the subtle sense of the mystical worship of the Great Presence, the Great Otherness, the Ineffable which the Catholic Church has maintained by its elaborate system of symbolic worship, at the center of which stands the mass. Per-

haps, so it is claimed by the Highchurchman, it was a mistake, a psychological and a theological blunder to place the sermon in the center of public worship. "The sermon," so says P. Dearmer, in *"The Church at Prayer,"* destroyed the other motives for going to church—those of the first century, for instance. The cuckoo has turned the other birds out of the nest, and now he cannot sing." All this, it seems to me, betrays inherent quest for reality which is to be found in our day—and to which modern preaching must adapt itself.

b. *A Spiritual Adaptation of Preaching is Necessary Because of the Indadequacy of Much of the Ethical and Moral Type of Social Preaching of Today.*

Again it is A. B. Fitch, Professor of Religion in Amherst College, who offers the telling suggestion that "a chief reason why preaching is temporarily obscured in power, is because most of our expertness in it is in terms of local problems—rather than in ultimate laws of conduct which should govern them." With due regard to the need for social adaptation of our preaching it must needs be said that the social emphasis may spring from and cause spiritual myopia.

The first great skirmish in the crusade for social righteousness has been fought and the time for stabilizing our views and digging in or making realignments according to the new light which is available from the vantage point of the advanced position, has arrived. Indications of such a thorough reconsideration of the underlying principles are not lacking. I am thinking of the recent article by Dean Inge, in the *Yale Review*, entitled, *The Social Message of the Church*, where the warning is sounded that "the spiritual character of the gospel is too often forgotten, in the attempt to make it a thoroughly secularized gospel." "The socialists," he continues, "are never tired of insisting that the way to make a man better is to alter their institutions. All evil things, according to them, come from without, and are the consequences of faulty social arrangements." . . . However, "To Christ inner conversion meant a cleansed heart and a desire to do the will of God." Or to quote a word of Fosdick, as it is lodged in my memory, "We have too often tried to improve the play by changing the scenery instead of changing the players." And so throughout the religious world there is being heard the cry for a more spiritual approach to the social problems confronting us.

c. *A Spiritual Adaptation of Preaching Is, Furthermore, Necessary Because of the Inadequacy of the Purely Intellectual and Humanistic Type of Modern Preaching.*

Rev. Charles Gilkey, pastor of the Hyde Park Baptist Church of Chicago, within a block or two of the Chicago University, may

be accepted as an authoritative voice on this question. "Possibly one reason," he says, "why a living faith in God is no stronger and more general in our modern age, is because we have been trying to produce it directly by exhortations or *argument*, instead of by bringing men into the presence of Christ, where it flows spontaneously and brings forth its own varied and beneficent fruits." Or as some one else has said, "the major cause for the declension of the influence of the Protestant church services lies in the fact that they go too much on the assumption that men already possess religion and that they come to church to *discuss* it rather than to have it provided." But the reaction is again beginning to appear as one notes the increased interest in liturgy and ritual and the studied attempt to inject more of the symbolical into the worship periods. Note the large number of recent books on the subject of worship. Does this not all bespeak the growing sense of the need for spiritual reality. And the pulpit can not keep quiet in the face of this cry of the human soul.

2. NATURE AND CHARACTERISTICS OF SPIRITUALITY ADAPTED PREACHING

How may the spiritual quality of preaching be secured in order to meet this demand of the new day? What is meant by spiritual adaptation of the content? Certainly we are not in favor of so stressing the spiritual nature of the sermon as to make it supplant "worship." Yet in order to meet the needs of the day, preaching will have to so adjust itself as to assist in the whole scheme of worship. To meet the spiritual needs of the day modern preaching must possess at least the following three characteristics.

a. *To meet the needs of today preaching must be of a testimonial nature.*

True preaching is more than argument, it is more than analysis—it is testimony based on experience. This is one of the primary distinctions of the prophet's pronouncements. "Behind every prophet's preaching there lies his wilderness, where he has fought alone with devils and been aware of the presence both of the wild beasts and angels" (Kelman, *The War and Preaching*). Modern homiletics is still under the spell of Philipps Brooks' definition of preaching as "Truth through personality." We know what that means when we consider that life comes only through life and that the engendering of the highest kind of ultimately real life is to be accomplished only by means of that which is nearest to the real life—personality. The Christian personality is born of the experience of the mysteries of God, and the immediacy of his grace and love and power.

The modern pulpit is in need of men who have seen and heard

and experienced how gracious the Lord is. In apostolic days the apostle was defined as one who had seen the Lord, and had witnessed his resurrection—that is one who could testify to the life-giving qualities of Jesus Christ. Finally it does not matter so much what you believe as it does matter what you have experienced, for more important than the doctrine is the experience of which it is born.

And if the congregation realizes that your preaching is the testimony of your heart and soul, it will gladly hear you and respect you. James Black tells the story of the great English sceptic, David Hume who seldom entered a church door. It was observed, however, that whenever he made his annual visit to Haddingtonshire, he invariably attended the little Scottish church in the village. Some of the wits who were staying with him at the country-house accompanied him one Sunday, from curiosity to see what could possibly attract the great sceptic. They heard what seemed to them an uninteresting monologue on an outworn creed, through which at first they yawned and afterwards played dice. When the service was over, they quizzed Hume about his sudden conversion to Church ways. The great sceptic turned on them rather fiercely and answered, "That old man believed every word he uttered!" (*Mystery of Preaching*) Modern preaching must be of just that type which means of course that we undertake to preach only that of which we ourselves are convinced.

b. *To Meet the Needs of Today, Spiritual Testimonial Preaching Must Possess the Social Outlook and Intellectual Energy.*

From our emphasis on spiritual testimonial preaching it may be inferred that we are again placing the premium upon the old pietistic and individualistic sermon. Certainly our times will not countenance any reversion to the discursive, sentimental, meditative type of preaching with its individualistic, mystical appeal. The social outlook is indispensable. However much the new individualistic preaching may seem to bear the marks of the old mystic type, it is essentially different in the degree that it possesses a social point of view which has been attained by the hand to hand contacts with the social maladjustments of the times. Therefore the spiritual preaching of today, individualistic as it may be in its fundamental premises, will have a far better understanding of the "social gospel" than was attainable by the best preachers of the last generation.

The spiritual adaptation of the modern pulpit will involve a similar attitude to the vulgar claims of the well nigh impossible and sterile liberalism of today. We have noted the trend from the stark rationalistic to the mystical spiritual. A period of invigor-

ated mysticism is in the proces of appearing. But again we say that the mysticism of the man who has been through the storm and stress of the intellectual disturbances of these last years will be of inestimably more worth and of a higher grade than the complacent mysticism of that individual who through it all had little regard for the honest although in many instances naive intellectual strivings of man to find a more modern garb for the age old truths which in his heart he still confessed. Therefore we may justly assume that the spiritual-testimonial preaching of today will have a keener understanding for intellectual difficulties than was possible in the years gone by. Let Jesus Christ be Lord, not only of our feelings and emotions but of the whole of our being. The old faculty psychology with its divisions of man into the arbitrary compartments of Will, Intellect and Feeling, has been discarded and religion no longer can exclude nor monopolize any one of these. The emotional life, in which religion is mainly at home, is fed by the intellectual grappling with the problems of faith. The testimony of the *entire* man, for the *complete* gospel for *all* of man will be charged with intellectual energy.

c. *Finally, to Meet the Needs of Today, Spiritual Testimonial Preaching Will Dwell on the Positive Transcendent Truths of the Christian Religion.*

It may be expected that the inevitable reaction against the superficial social emphasis and naive intellectual interests will of itself bring a renewed appreciation and understanding for the transcendent values involved. In this respect both social and intellectual preaching have had the same vicious tendency to so rationalize and humanize that the great inherently transcendent qualities of spiritual-religious truths has largely become lost. So mechanically has religion been woven into the natural texture of human life that the sense of the sheer transcendent spirituality of the Kingdom of God has been lost. Thus with mind alert to catch and understand the logic of the humanist, yet with heart and soul enlivened by the experiential touch of the infinite spirit of the Christ, modern preaching must proceed to present the spiritual challenge of the spiritual Kingdom of God. And the first truth that will radiate through such preaching concerns the utter spirituality of God. Immanent—God is immanent, you say. And we agree that he is immanent in the sense that he is not, in deistic fashion, shifted off to one corner of the universe. But verily he is also transcendent, so transcendent that the mind of man cannot grasp the infinite splendor of his spiritual glory, and so ineffable that man must remain content to draw word pictures of him and attempt thus to symbolize his presence. . . .

And, furthermore, we need a greater appreciation of the spir-

itual genius of Jesus who, by virtue of the sheer transcendent spirituality of his personality, towers over all men. Again we only lose him by attempting to humanize him and we possess him by accepting his spiritual lordship over us. Thus also the process whereby man, the child of the earth, comes into possession of the spiritual heritage of his heavenly Father has been so psychologized and educationalized that the spiritual meaning of it all is lost. The Christian religion radiates with the glow of this ineffable transcendency and if the preaching of the day would be true to the highest that is in man, it will seriously dwell on these spiritual truths of the Christ.

With this ideal of the spiritual sermon in mind, may any suggestions be offered as to how it may be realized? And we reply that: *To Acquire the Technique of Spiritual-testimonial Preaching it is Incumbent on the Preacher to Attain First-hand Spiritual Vision of the Truths Concerning Which he Would Testify.*

Tholuck somewhere contended that the sermon had heaven for its father and earth for its mother. We have thus far considered the manner in which to a large extent the earthly elements went into modern preaching. They are not to be excluded even as the heavenly are not to be exclusively emphasized. Yet if certain "heavenly" elements are to be found in the sermon, they find their entrance therein only by the medium of the preacher's personality which must be spiritually pure enough to perceive them.

In this connection the preacher comes nearest to being an artist. The artist is a man who has seen a vision and brought it into life. True art deals with absolute values! The preacher-prophet as the greatest artist of all, has his eye fixed on the transcendent things of God, whereby a soothing unity and concord is brought into the distracting and fragmentary and arbitrary existences of man. See how the world is torn with its petty strifes, its selfish spirit, its hate and pride and all the vicious problems springing therefrom. The artist cognizant of it all, penetrates beyond that which constitutes the physical problem data and beholds things as they ought to be by the grace of God and he sees the power whereby they may so become.

Are we measuring up to the spiritual demands made upon such a preacher artist? Roger Babson tells of how a great artist he knew produced his masterpieces. Before he went to work on one of his great paintings he experienced a period of consecration which was almost heart-rending. He shut himself up, saying that he was going to paint a picture that would be a great masterpiece. In just such a way the artist preacher locks himself up with God. It was Thackeray or Holmes who gave the advice, "If you go into a minister's study and find there is a bare place on the carpet in

front of his chair, get him to pray for you; but if you find the bare place in front of his looking glass you pray for him."

The highest requirement for the preacher therefore is not scholarship but the sense of vision. Sincerity ranks higher than scholarship. Personal discipleship is of more importance than technical orthodoxy, and formal confessions are worthless when compared with spiritual loyalty to Christ in response to the call of the spirit. This means that we retain and are constantly renewing the sense of the divine call whereby we gain the prophetic sanction and the spiritual power to tell forth the eternal truths of the Christ.

There is nothing which will so rob a man of this native sense of immediacy with God as slavish adherence or reliance on outside helps. The quality of the preacher's testimony is impaired by his use of another's sermon thoughts. One of the most insidious ways in which this demoralizing and despiritualizing practice has eaten its way into the ranks of the clergy is found in the manner in which some preachers presume to preach on another man's outlines. In many instances this is pure and simple plagiarism—literary theft, regardless of the fact that the practice is encouraged by many of the preachers' magazines. Furthermore, the open market and our libraries also, for that matter, are full of books with such attractive titles as "Aids to Preachers," "Sermon Outlines," "Sermon Notes" etc. Is it not a slur on the intellectual ability of our preachers and a reflection on their spirituality to assume that they require such assistance! Let us not be seduced in such commercial manner to sell the birthright of the prophet to become merely third-rate homiletical peddlers. To acquire and maintain the spiritual-testimonial tone in our preaching it is incumbent on us to attain first-hand spiritual vision of the truths of God.

And thus we ask again, "Does adaptation of preaching undermine and detract from the glory of the absolute, neverchanging and infallible revelation of God in Jesus Christ?" And we now see that this by no means is the case. True preaching will not be above or beyond the times, nor will it be submerged by the times. As the ship is not submerged by the wild and stormy seas but uses them as a means to reach her destination, so our preaching must stand in direct relation to the times in which it occurs. Not submerged by the times, nor thrown about by every new wind of doctrine and unruly tide, it steadfastly holds to its predetermined course, confident that the Captain of our Salvation is standing at the helm and recognizing that our only duty is to interpret his will and obey his commands.

Editorielle Aeußerungen.

THE THEOLOGICAL MAGAZINE IN 1927

The "Theological Magazine" has at all times sought to be in close touch with its subscribers. Our readers, as every one knows, are divided into two classes, those who prefer German and those who prefer English. It has been increasingly difficult to satisfy both of these. Since the War the English has gone forward in leaps and bounds. The majority of districts, we believe, have made English their official language. Even at the General Conference at St. Louis, while English was not the only medium of expression, a distinct advance of the English, as compared with New Bremen, could be noticed. No doubt it is the same at the pastoral conferences in most of our districts. In some cases the change to the English may be unnecessarily rapid, but the general trend is so universal and so pronounced that the outcome can only too plainly be seen.

Our "Magazine" cannot escape the consequences of this state of transition. We do not want to run ahead of the time, but neither do we want to be found napping. It must be one of our chief objectives to be on terms of intimate friendship with our younger ministry. The future belongs to the young, and we desire to have a future. The "Magazine" must, for its own sake, never forget to have a strong appeal to the ones who do their thinking and their work in the English language. And on the other hand, it can render them a much needed service if it can create in them a love for theological study and acquaint them with those who do independent work in this field.

Reflections like these have at various times agitated the minds of our readers and found a recent expression in a number of suggestions, from friends in the east, that would involve a certain rearrangement in the material of the "Magazine" and a change of emphasis in the matter of language. The recommendations came especially from one who has always been a decided friend of the German language and of German theology, and yet felt that such a change as suggested would be without a doubt a step in the right direction. The Board of Publications referred the matter to a special committee. The committee considered the question carefully, and its conclusions were adopted.

They are, in the main, as follows: Before we enumerate them we want to assure our German readers that there is no intention

at all to eliminate or reduce the amount of German articles and discussions. The only thing proposed, at the present time, is, as was intimated above, a re-arrangement of material in such a way that the *English language* is *put in first place*. By that we simply desire to reflect, in the "Magazine" the present situation. We hope thereby to please our English-speaking constituency and win many of our younger brethren over to us.

At the same time we trust and pray that we shall not lose or offend any of our German readers. They have been our staunch friends in the past and we confidently hope that they will see the change is highly to be desired and, therefore, that we may be sure of their loyalty in the future.

The following changes then will be made:

1. The title page will be in English. The name of the Magazine—as sanctioned by the General Conference—will be the "Theological Magazine of the Evangelical Synod." The Motto will be printed in abridged form (perhaps in Greek): "All things are yours; and ye are Christ's."

2. The titles of the different departments will be in English, in this manner:

Contributed Articles (this will not be printed)
Editorials
Christian World
Book Review.

3. The English articles in each department will come first. At the end of each article a blank space will be left or, perhaps, a "filler" provided. In every way we want to make the Magazine as attractive and perfect as we can.

So our readers will see the changes are not vital. Nevertheless, we think they are wise and will produce results in the attitude of some of the younger clergy. While they won't alienate any of the old faithful ones, they will show that we are awake to the needs of the day and are seeking to adapt ourselves to our environment.

IS THE EVANGELICAL SYNOD LUTHERAN?

Some time ago there appeared in the "Christian Century" a series of articles in which the writer attempted to interpret the reactions of the large denominations of the country to modern tendencies. He asked, "What is disturbing the Methodists, Presbyterians," etc.? The articles showed an unusual insight into the nature and problems of these bodies, they were illuminating and aroused a good deal of favorable comment.

The last one was on the "Lutherans," and his characterization of American Lutheranism as being out of touch not only with American Protestantism but also with the Lutheranism of Europe, seemed to most of us entirely correct. In this article, however, he also discussed the Evangelical Synod, treating it as a kind of appendix to the Lutheran church. What he said about our own church was not very complimentary. While we had often felt like patting him on the back for the way he had analyzed the achievements and problems of the other bodies, we could not say that his appreciation of our own Synod was half as well done. The writer says of us: "This church is an outgrowth of early nineteenth century German pietism and was meant to bridge the chasm between Lutheranism and Calvinism. It is nevertheless preponderantly Lutheran in thought and polity." So far the writer is evidently well informed, but he fails to see our particular development in the larger perspective. What he does not seem to have grasped is the fact that our own history is only a part of the general German "Union" movement between the two chief branches of Protestantism. This movement had the most far-reaching consequences. It certainly never intended to combat Lutheranism, it never dreamed of draining the church of its Lutheran elements, but it produced, in time, a *change of attitude* between the churches that was most beneficial. And if our Synod has transplanted this spirit on American soil and fostered it, it has done a work here in this country that was greatly needed.

The "Christian Century" goes then on to say that the Synod has not made any appreciable contribution to American Protestantism, first, because we were small, and second, because by reason of our Pietism, we have not sufficiently valued education. Our ministers received inadequate training and our professors have not produced books that added anything worthwhile to the fund of theological learning. By the way, one can see that the writer, before writing, had been well coached from within our own camp.

It goes without saying that these strictures were not relished by our Synodicals. It is not very pleasant to be told that our Synod has never amounted to anything much. Nevertheless that charge ought not to excite us unduly. It was made in comparison with other bodies whose membership goes into the millions. To use an illustration. If there is a business man who has been fairly successful in his line, and comparing him with a billion dollar concern, you say the man has been a failure, you certainly apply a wrong standard of measurement.

Our Synod may not have made a great impression on the re-

ligious mind of the country, but what other small denomination has? No doubt there are the Unitarians, small in number but large in influence. Unitarianism was the revolt of the intellect against an unreasoning faith, of reality against a seeming fiction, of ethics against theology. The intellectuals of New England fathered it, it captured the most prominent university of the country. It commanded the support of the brightest minds of the nation. No wonder that it has exerted an influence away above its numbers, although its popular appeal was always feeble.

Then there are the Adventists, few in number but looming rather large before the general public. Their strength lies in the intensity of their millennial hope. The "day of the Lord" is near. Hence their seriousness, their abundant giving, their propaganda. They are one-sided, and they push this one side with a vehemence bordering on fanaticism. We are anything else rather than one-sided. Our very principle compels us to keep a proper balance between essentials and non-essentials. Therefore our achievements can never be spectacular and striking.

Aside from these two there occurs to us no especially convincing instance of small denominations with large prestige and disproportionate achievement.

In addition to our numerical limitations, our historical development has to be considered. Coming from the "old country" and ministering to immigrants in their mother tongue, we had to go through a long period of isolation. Only in the last 25 years we have been gradually passing into a stage of transition. We have now found a place in American Protestantism and are in the process of adapting ourselves to the new environment. No great achievements along American lines can be expected of us under the circumstances. We think we have fulfilled our mission in providing a home for those who were unprejudiced enough to see in Luther and Calvin servants of the church, not masters. At the same time we seem to feel clearly or dimly that the modern emphasis on essentials, on vital elements of the Christian faith is flesh of our flesh and bone of our bone. It seems to be wind filling our sails, even though we need to be doubly sure that the Lord is at the helm steering in the right direction. While replying so far to the charge of non-efficiency in the larger field, we have not answered the question raised in the title, Is the Evangelical Synod Lutheran?

Some of our brethren have of late expressed themselves very strongly on this subject. They have emphasized our "Evangelical" character and demanded that the name "Lutheran" should in consistency be dropped from the designation of every church in the

Synod. Thereupon there has been consternation in a number of cases! A brother in a middle western state who faces strong competition from Missourians and other Lutherans, tells us that these "anti-Lutheran" articles were reprinted by his Missourian competitor in 3000 copies and distributed where it was supposed "to do most good." Our brother's people are Lutheran by predilection and custom, and here comes the Missourian and shows them, by authentic statements from our own pastors, that "Lutheran" has no standing in our belief or appellation. Indeed, a very awkward predicament for our fellow-Synodical. What can we do to help this brother and others similarly situated?

We can tell him that our Synod has always welcomed Lutherans and Reformed into her fold; that it is her very principle to show them equal consideration and have for their distinctive viewpoint a most intimate understanding. We can further tell him the vast majority of our membership has always come from the Lutheran churches of Germany, especially from Prussia, Wurttemberg and the western provinces, and that these great German churches have always in practice maintained our Union standpoint. If congregations here are not willing to drop the "Lutheran" in their name, lenience and tact should be exercised in such cases. The apostle Paul showed these qualities in his treatment of the "weaker brother," and we shall do well to follow him.

So then the question in the title naturally would find the following answer: Lutherans in the American exclusive sense we are not. We call ourselves, and are, Evangelical. From the beginning we have received members of both branches of the Protestant church. The great majority of them were originally Lutheran. Most churches in Germany are practically on the same footing as ours. In some provinces of Germany the Lutheran type prevails, in others (the West) the Reformed. The same phenomenon may be noticed here. Some of our districts have suggested that we unite with the United Lutheran Church. Others, not districts, but individual brethren, favor an alliance with the Reformed.

The Evangelical principle embraces them all: whether Paul or Peter, Luther or Calvin, they are all yours, and ye are Christ's.

Our Synod has not succeeded in making the Union principle acceptable to the Lutherans in this country. American Lutheranism is the most exclusive and narrow in the world. But it is powerful in organization and has the loyalty of its members. There is no present prospect of any possibility of affiliation with a Lutheran body. If ever there is to be something like consolidation, according to present indications it will be with the Reformed.

Kirchliche Rundschau.

Anglican Confusion

FROM EPISCOPAL RECORDER, PHILADELPHIA, JUNE, 1926

Editorial

It would be difficult to overstate the confusion that reigns at present in the Anglican Church. The crisis within that Church is the most momentous since the Reformation, and is rapidly reaching a climax. The House of Bishops sat in private conference for a fortnight in January to discuss the final form in Prayer Book revision. The House sits again this month, and has a final conference scheduled for October. Of course, the Church Assembly and ultimately Parliament will have to pass on the findings. The matter at stake is whether the Church of England shall be comprehensive enough to include Protestants and Catholics, the latter of which go all the way to Rome, stopping short only of Papal allegiance.

To add to the confusion, Sir Joynson Hicks, Home Secretary of the present government, has been challenging the Archbishop of Canterbury to show how he dare to countenance and even encourage "conversations" with Rome. Dr. Barnes, the Bishop of Birmingham, has been challenging the clergy of his diocese, which is a stronghold of Anglo-Catholicism, and has taken upon himself to withstand the Romanizers in the English Church. Shortly after becoming Bishop, he gave it to be clearly understood that he would not countenance "illegal services known as Adoration, Benediction, Procession of the Host, and so forth." That he meant what he said is clear by his refusal to admit the Rev. H. E. Bennett to a benefice in his diocese because: "You refuse to give me assurance that you will not reserve the consecrated bread and wine of the Holy Communion otherwise than in some private place to which public access is impossible, and that you express your intention 'to stand firm for Reservation, with free access to the faithful', thereby showing that you desire to make it possible for members of the congregation to pray before or to the consecrated elements." Fourteen churches have withdrawn from the Diocesan Board of Finance and started an Anglo-Catholic Board, raising promptly the \$15,000 asked for. The end is not yet, but this matter must be settled sooner or later, and the sooner the better.

Meanwhile, unable to put their own house in order, some of the Bishops, like Dr. Woods, Bishop of Winchester, still seem hopeful of union with the Nonconformists. It is true that all discussion between the Anglican and Free Churches has been broken off, but some still talk as though it were possible, whereas it is further off than it was a few years ago. The spokesmen of the Free Churches voice no uncertainty in this matter. Dr. Scott-Lidgett, the Wesleyan Methodist leader, says:

"I have no confidence in a mechanical succession of holy orders." And he continues: "If I had the chance I would tell the Bishops plainly

that Free Church ministers can no more afford to be reordained than afford to be remarried. Either suggestion has implications of infamy and each is equally an insult to any honest man. Our churches are not chance chicks, the irregular offspring of an unlawful wedlock of religious fanaticism and intellectual cantankerousness. Get your orders from headquarters—orders which need no counter-signature either at Rome or Canterbury.”

Dr. Sydney Berry, Secretary of the Congregation Union, is equally emphatic: “Episcopal ordination,” he says, “is the one way into the ministry of the Church of England, and her whole ecclesiastical structure rests upon it. She insists on its importance in the interests of sacramental grace and historic continuity. She therefore is bound to regard it as essential in any scheme of union. The Free Churches, on the other hand, have their own ministers ordained after their own customs, and to them it is unthinkable that ministries which have stood the test of years of experience should submit to reordination. In this matter all the Free Churches show a united front.”

The Moderator of the Presbyterian Church of England, Dr. Gillie, speaks not only for his own Church but as ex-President of the National Council of the Evangelical Free Churches, speaks also for the Free Churches in general when he says: “It is increasingly understood that the Episcopacy is upheld by many who do not regard it as an essential element in a true Church of Christ, but as an important one, indispensable in a reunited Church. And there is the continual pressure of the conviction that a great reunited Church is the best instrument for winning England for Christ, an aim far dearer to the majority of Presbyterians than the advancement of their own denomination. All of us have been impressed by the friendliness of both bishops and clergy of the Anglican Church in the last ten years. For myself, I sometimes say jocularly that I have no objection either to serve under a bishop or to become one, so long as the admirably coherent and elastic method of government we term Presbyterian finds its place as an accompaniment to Episcopacy.”

“The far more serious question to me,” continues Dr. Gillie, “is whether a reunited Church is to be ultimately inclusive or exclusive in its spirit. It is our Presbyterian custom to invite all our fellow-Christians, that is, all who love and worship Jesus Christ, to join with us in our Communion service. This is not because our attitude to Holy Communion is casual. Our regular membership is carefully registered and supervised. It is because our attitude is inclusive. We believe in the hospitality of Christ. I could not belong to a Church which demanded from Fellow-Christians of another persuasion that, on entering its membership, they should either deny their previous Church or be subjected necessarily to a rite of admission which seemed to signify that they began their Christian life afresh.”

It is not necessary to urge these brethren to stand fast in the liberty wherewith Christ has made them free. They will not again become entangled with the yoke of bondage. But it seems to us to talk of union while such confusion reigns in the Anglican Church is little, if any, short of impertinence.

The Contribution of the Quakers to Christianity

FROM THE BAPTIST, Chicago, July 10, 1926

C. A. DANIEL

The doctrine of the "Inner light" is probably the most prominent feature in Quakerism. The ultimate authority with the Quaker was the "Inner light" or the "Christ within." With the Roman Catholic the ultimate authority is the church. The reformers refuted this idea and their great object was to draw the people away from the authority of the church to the authority of the scriptures. This principle was developed by the Lutherans. The Presbyterians and Independents were in advance of all others in their insistence on individual liberty of conscience. There is overwhelming evidence to prove that the "peculiar testimonies," which are generally understood to have originated with George Fox were anticipated and insisted upon by the General Baptists before the rise of Quakerism. Dr. Norman Fox in his paper on the early Friends says: "The doctrines of the Friends were in many respects but a reproduction of Baptist doctrines and the early history of their society allies itself in many points with Baptist history." A shattered Baptist society at Mansfield, England, in 1648, first supplied Fox with congenial religious fellowship and under his leadership developed into the earliest Quaker congregation.

The Inner Light

Fox evidently opened his mind and heart to the intuitions and influences of the Spirit, listened to the Christ within and emphasized the "Inner light." It is not as some would have us believe simply the sane cool judgment of the reason or good common sense. Fox had both and a large measure of Christ's Spirit within him. Nor did he and his contemporaries belittle the Scriptures. They were willing that their doctrines and practices should be tried by the Bible and in controversies with their adversaries they never refused the Scriptures as the judge and test. It is simplicity at which they aimed. Consider this exceedingly simple creed of William Penn: "The grace of God within me and the Scripture without me are the foundation and declaration of any faith and religion." These were the firm convictions of the early Quakers. Subsequent history shows that the Quakers failed just along this line. Many went to the other extreme setting aside even baptism and the Lord's Supper in their insistence on the "Inner light." But the doctrine of the inner light held by the early Friends is nothing more than the "Christ in us." We know that in preaching and teaching the gospel, whether it be at home among nominal Christians, or in foreign lands among the heathen and backward nations, there is a witness in every human heart, which corresponds to the gospel. That is the "Inner light." It is more than reason, it is the medium in which the soul sees, it is the soul seeing in its own light.

The Friends stood firmly for experimental religion and insisted upon personal experience as a prerequisite to membership in the church. Though in later history preaching became of less importance this cannot be said of the early Friends. George Fox and his people were great preachers; he himself sometimes preached for three hours

at a time. But Fox was not a fanatic for he said, "Many have taken more pains to unsettle and disquiet the church than they have ever taken for the cause of Christian truth." This was true and has been true ever since in Christian churches.

Silent Meetings

We have heard much of silent meetings, quiet Quaker meetings. This explanation has been given and it has some weight: "It is well known that the Friends were subjected to the most cruel and bitter persecutions. During some portions of this time of persecution many of their eminent preachers were in prison and when all of their ministers were there, they met in entire silence." Friends were imprisoned for traveling on Sunday, for preaching in the streets and markets, for not paying tithes, for refusing to take oaths. "Millions in property was confiscated, but the Friends suffered heroically and exhibited such a spirit of gentleness and Christian fortitude in all persecutions, that even their bitterest opponents were appalled and overwhelmed."

The Quakers have ever been known as a peace-loving people. The Quakers advocated that all men are brothers, therefore they refused to take arms; they set their slaves free in this country before any other church organization did. Some of them even paid the freed slaves for every day's work done during the time of their service. They kissed the hangman who branded their foreheads and pierced their tongues; they witnessed the destruction of their property with quietude and then carried on their devotion upon the ruins. When they were driven away, they boldly and faithfully returned and delivered themselves to the authorities. They kept their word without an oath, honest in their daily conduct, in business, in industry, and in trade. They despised crookedness in life and in business. They stood for quality in goods and they awakened confidence among people everywhere in their community. The manufactured products of the Quaker were sought everywhere.

Carlyle said of the Quakers: "There is in broad Europe one free man, George Fox, the greatest of the moderns. He looks heavenward from his earth and dwells in an element of mercy and worship." The *Pall Mall Gazette* had this to say of George Fox: "Of four great characters of the seventeenth century Cromwell, Milton, Bunyan and Fox, the last named has had the greatest influence upon the world and has been the least recognized."

The Folksy Church for Folksy Folks Who Like a Folksy Time

FROM THE NORTHWESTERN CHRISTIAN ADVOCATE, Chicago, July 8, 1926

GEORGE P. GILLESPIE

The churches are going into the advertising game. I understand that the national advertising organization now has a special branch devoted to church advertising. I have seen church adds here and there in which the writer compressed quite a little sermon. The chances are that they reached more of the ungodly that way than by the services they were trying to advertise.

But there is another kind of church advertising of which I see an increasing amount these days. It runs to large space, big type, sensational topics, and "features". And slogans. Especially slogans. The churches engaged in this sort of thing evidently feel that the battle is half won—or seven-eighths—when they get a good slogan.

A conservative estimate would, I am sure, put the number of churches "with the open door" at not less than 7,639, while there must be at least 2,682 churches "with the open hand." The number of churches "with the big cross" is gaining fast.

Not long ago I was in—well, never mind where, but when Sunday evening came, I found myself, about half-past six, leaving the hotel and bound for what the advertising columns had assured me was "The Folksy Church for Folksy Folks Who Like a Folksy Time." I wanted to get there before the seats were all taken. Doors, said the advertisement, opened at 6:30, and closed when there was no more room.

I found that I hadn't have hurried quite so fast when I reached the church. But there was a crowd out; no mistake about that.

I had read my way about two-thirds of the way through the bulletin, when a young man came out on the platform and addressed us.

"Now, folks," he began, "we can't stand a bunch of long faces in here. This is cheer-up corners. Come on, change your looks! Some of you would probably give a whole lot if you could change your looks. That's why the face-lifters are making so much money these days. Well, you can change your faces here for less than that.

"There now, that's fine! Let's try No. 8. No. 8 in the red book. Everybody sing. "Brighten the corner."

We sang two verses. Then he stopped us to tell about Pat, whose favorite song was "Fight in the corner where you are." Then another verse. Then all the men whistled a verse. The the women hummed one. Then the men whistled while the women sang. Then we sang the last verse over again, everybody except the unmarried ladies over sixty-five years of age being invited to sing. (Laughter.)

Then we shook hands with the person in front of us, the person behind us, and the person on each side. As we shook we were supposed to chant, "It's a folksy church—for folksy folks—who like a folksy time."

After that we were proffered the second sensation of the evening. This was the McWhorty Male Quartet, very correct in evening garb. The quartet, I soon suspected, worked on week days in one of these funeral chapels. We liked the McWhortys; we clapped until our palms stung to bring them back for a third encore. But the young man would have none of it.

"No, folks, no!" he cried, his arms upraised, with his palms stretched out toward us. "No more tonight; some other time. Now we must have our folksy prayer period."

We did our praying—or it was done for us—in semi-darkness.

And so it went. The taking of the collection offered another chance to go through the "folksy church" drill again, and to laugh at more jokes.

I liked the sermon, or address, or whatever it was called. It was given by a bishop. He was just back from Syria, and he had a very clear idea of the relation of the French internal politics, as between clericals and anticlericals, to the actions of the Druses. But I suspected that most of the folks who sat near me knew nothing about any of them, and cared less.

After the service we were invited to a folksy time in the church house. As we went out I heard one young chap say to his comrade, "Pretty good for a quarter, wasn't it?" I can understand why the folksy church is filled with crowds almost as large as its advertising suggests.

But there's one question that puzzles me. Why "church"?



(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

The Religion of Yesterday and Tomorrow, by Bishop Lake, Professor of Early Christian History in Harvard University. Houghton Mifflin Co., 1926. 183 pages.

"A religion soon dies when it loses the power to assimilate new truth and to adapt itself to new circumstances," says the author in the preface. Christianity has changed in the past, and it must change now unless it is willing to lose its educated members.

The Modernist movement has made us accustomed to such views, but in examining this book we shall see to what extreme lengths some such theologians are ready to go.

The primitive Catholic Church, the writer says, was the result of a combination of Jewish with Greek and Oriental elements. It derived from the Jews its belief in the sovereignty of God, and from the other source its belief in a divine saviour and its sacramental character (from the mystery religions). The full fledged Roman Catholic Church claimed to be a supernatural agency to impart salvation to the whole race. Its scope was super-national, universal. But when it failed to keep ahead in intellectual leadership and, besides, used its power for selfish purposes, and not for the good of all, the great break came.

The Reformation abolished the faith in infallible Bible interpretation by the church, and put an infallible Bible in place of an infallible church. The author's interpretation of the nature of Protestantism is not satisfactory (justification by faith means "man can bring his life to higher level by the attitude of the will"). We pass that by and mention instead that according to Lake there were three things Protestantism did not do: (1) it did not create a supra-national spiritual agency, (2) it did not emphasize the sacramental enough (!),

(3) it did not sufficiently care for the spiritually sick (as done by the Catholic confessional).

Today the church is facing a situation more revolutionary than any she ever was confronted with before. The Reformers could fall back on an infallible Bible for their affirmations as well as for their negations. Historical criticism has shown the Bible is not the record of a divine revelation but of man's gradual discovery of moral and religious truth. Natural science has changed our views of the origin of the world and of man. The story of the fall of man is a myth, at best only explaining the dawn of man's first consciousness of sin. Religion may survive these and other fundamental changes in our thought world, but theology cannot.

It is a travesty to say, with the liberal theologian, that God is still the creator of the world even if evolution was the method of its creation: it *grew*, but it was not created! The whole theology of the church and its creeds are a ballast that she may carry to steady the ship, but no really educated man believes in them any more. Church men in their attitude towards these questions may take a three-fold position according to the writer: The Fundamentalists insist on the old creeds; the Institutionalists, although mostly liberal in their views, keep them in the background and aim to suppress divergence in order to keep the church organization running smoothly. The Experimentalist is he who is trying to find out the reality of religion by experiment. The writer classes himself with the third group.

His theological views are entirely unsettled or nebulous. Jesus is to him neither the Messiah nor the Son of God. He was indeed a great prophet, but in some respects he erred, and in some of his moral teachings he cannot be followed today ("Go and sell all you have").

Kirsopp Lake is not sure about God. God may be a name for an "increasing purpose" running through the universe. Prayer in the sense of petition has to be given up. As communion and aspiration it may still endure. However, with whom or with what do we commune? It need not be a personal God. We think there is something like that behind the world of sense. Perhaps it is only a mistake. Only the trained psychologist can tell us whether we commune with something outside ourselves or with our own "penumbra," the subconscious side of our nature (!)

If such are my views, says the writer, why do I stay in the Episcopal church? I don't believe its theology, I don't accept her creeds. The answer is, because the service makes an emotional appeal to him, it is a thing of beauty; and it links him up with the church of the fathers.

We think consistency will in time compel him to break with it outwardly as he has broken inwardly. The cultured Roman of the time of the emperors might mingle with the crowd of worshippers for esthetic reasons although he did not believe in their gods; he might even be a pathetic figure. But what would we think of him if we heard that he was one of the faculty of the priests' school; he, the skeptic, trying to teach those who expected to live *by* their *faith* and the *faith* of the *multitude*.

I Believe. Sermons on the Apostles' Creed by the Rev. G. A. Studdert Kennedy. New York. Geo. H. Doran Co. 316 pages.

The creeds, once the confessional bulwarks of the churches, have been rocks of offense to many for years. Even the Apostles' Creed, the only one that is, in a measure, common to all, has not been immune from attack. Evolution seems to unsettle the belief in a creator, and the opposition to miracles demands reductions in the second article. In view of this some are ready to abandon all creedal statements; a few want to revise or restate them; the great majority, believing this is not a creed-making age, are in favor of re-interpretation. The ones who belong in this third class, are disinclined to break with the church's past, which would seem to be involved in a change of creed. They ask for the privilege of interpreting to themselves certain parts of the creed in the terms of this modern age, and, therefore, plead for a spirit of large intellectual tolerance in the admission of candidates for the ministry. This attitude prevails especially in the Episcopal Church and would seem to be the position of the writer of this book, the vicar of St. Paul's, of Worcester, England.

He offers in this volume sermons on the first and second articles of the Apostles' Creed—the third article probably to be treated separately—and seeks to meet all objections fairly and squarely. His "sermons" are addressed, not to the select few but, obviously, to the "man in the street." He affects a popular, even slangy style ("What in thunder does this mean?"; "If this is not so I'll eat my Sunday hat"; "One must go the whole hog"), to get, we suppose, down to the level of the ordinary man. As the book was written soon after the war when it was customary even for ministers to be a little profane, this feature may perhaps evoke only a lenient smile.

On the whole the author's reinterpretations are not so very radical. With two exceptions. In the first article he discusses the idea of God's omnipotence. If God is impotent, if nothing happens without his will, then all the natural and moral evil in the world is, in the last analysis, to be attributed to God. An impossible idea, he thinks. Therefore God can't be omnipotent. He is the principle of love, and this love, the greatest force in the world, will be victorious in the end. Man worships material force, but moral and spiritual results can only be attained by spiritual force, i. e., love.

His idea is, then, on a par with Wells' theory of the limited God. God is good, he is love, his plans are wise and benevolent, but he needs the cooperation of good men to carry them out. We don't think that a God, shorn of creative and regulative power, will find worshippers very long. A king, who is good and loving but has no power back of his rule but moral, will have hard sledding in this world. At any rate, the King of the universe must unite in himself moral and material power, else how can the ideal ever be realized in this material world? It is true the presence of evil in God's world is, and always has been, the great stumbling block and the great enigma, but the author's way to solve it is no solution at all.

The second point where Mr. Kennedy disagrees with the old ortho-

doxy is in the traditional view of the "scheme of salvation." That by the fall of Adam the whole race should have been involved in sin and damnation and that the second Adam should have paid the penalty of this sin in his death, and so have saved some while the great majority were, or are, to be consigned to everlasting punishment—this scheme is to him just as cruel as it is preposterous. Sin, he thinks, there is in every man. Still three-fourths of it is generally ignorance; very little of it is downright rebellion against God. For God to give erring man over to everlasting hell fire—of whatever kind—would be the very contradiction of his love; besides, it would serve no conceivable purpose. Christ came to reveal God to man. Man comes to know God in the life of Jesus. The character of Jesus explains the nature of God, and this character has the power of attraction. It is *caught* by others—it is not taught only—and so a race of Christ-like people is brought into being.

Christ does not save by his death or by his cross. The cross of Jesus exemplifies the old law that the higher life is always hated and, temporarily, defeated by the lower. The cross is followed by the empty tomb and the resurrection. Life triumphs over death, the higher over the lower. Christ saves by his life and the new spirit he imparts, not by his death. The ways the apostles used to explain the cross—propitiation, atonement—were taken over from the Old Testament, we see them in a new light.

Doubtless we part company here with the writer. It is the unanimous testimony of the New Testament that by Jesus' death God reconciled the world to himself; that divine grace is offered to the sinner in Christ; that his body is broken for us for the remission of sins. The cross is the climax of his redeeming life, and the resurrection the divine vindication of the Son and his work. On this basis the church was founded and on it rests our personal faith. It may well be that such faith is often only intellectual assent and therefore without fruit, while it ought to be a spiritual experience consisting in trust and leading to consecration. Paul teaches a mystical union with the dying and rising Christ. At any rate, his death and resurrection must not be separated, neither must the one be exalted at the expense of the other. They must remain the sources of our peace with God and assurance of salvation.

The pre-existence of Christ is not discussed by the writer as far as we see. The virgin birth he is rather inclined to accept although he says he cannot prove it. The resurrection also seems to him well grounded. He will not dogmatize as to how the miracle happened, i. e., whether the actual body was raised from the tomb and appeared to his disciples. Still in some way they must have been convinced he was alive; otherwise the origin of the church could not be explained. The second advent is understood as something that happens all the time in the judgments and crises of history.

The author knows the man of today well. He meets all his arguments. We are not always with him, but we notice that often when he seems to go far in giving up old positions, he finally, on second thought, finds a deeper meaning in the old faiths and is loath to let go.

According to St. John, by Lord Charnwood. Boston. Little Brown and Company, 1925. 323 pages. \$3.50.

The question whether the gospel according to John is an historical source for our appreciation of the person, the development and the work of Jesus, is a much debated one. The majority of the critics, we believe, answer it in the negative. They say there is *no* development in it. The divinity of Jesus, his likeness of nature with God, is its theme, and this divinity is claimed for him from the beginning. It was written to prove the correctness of a thesis, and the historical matter in it was selected and treated to substantiate the argument; it is a means to an end, not important in itself. The miracles recorded in this gospel are supposed to have been done to compel faith in the deity of the miracle-worker, they were deeds of mercy incidentally only.

Again, there is no gradual growth in the consciousness of the Lord concerning his work and fate. In the first chapter already he is pointed out as the Lamb of God which beareth the sin of the world. In the third chapter his very crucifixion is foretold. How different this from the synoptic gospels where, after a period of general popularity, the conflict with his adversaries, although discernable quite early, runs through its natural stages until it reaches its climax.

Especially convincing, however, along this line, is the diversity in tone and manner in the Johannean discourses of the Lord when compared with those in the Synoptics. It seems to be the general conviction that the speaker of the parables in the first three gospels could not very well be the same person as he who delivered the long metaphysical speeches in John. While in the former Jesus admirably fills the function of a popular orator, in John he adopts a manner which could neither be understood nor appreciated by the ordinary man. And this is always his tone in John, not only on special occasions.

For these and other reasons the gospel of John is ruled out as a historical document by many. It is said to be a product of a later development, influenced by Philonian ideas, vitiated by allegorical tendencies and largely a metaphysical dissertation rather than the reliable story of a life. On the other hand, there is a multitude of able men who have come to the defence of John. Godet, particularly, in his famous commentary, is one of those who have sought to disprove all the objections of the critics. He even sought to vindicate the historicity of the discourses in John, trying to prove that they were substantially delivered by Jesus as recorded by John.

The author of the present volume seems to follow a mediating course. He is a layman, and what appears even more remarkable, an English Lord (we take the "Lord" in Lord Charnwood to be a title, not a name*). It would certainly be hard, if not impossible, to think of a distinguished layman, in our country, being able to write such a book. In Lord Charnwood's opinion the gospel according to John presents a reliable picture of the person of Jesus in his relation to his

* Charnwood is indeed a Lord; he is also the author of a biography of Lincoln. Ed.

disciples. In his relation to his disciples, we say. This is obviously a qualification. Charnwood thinks that Jesus, in John, shows in his treatment of the Pharisees, and unbelieving Jews in general, a bitterness of tone which is not to be found in the other gospels to that extent. His dealings with them manifest no desire to conciliate; in fact, they would not convince them, and were not intended to convince. They were intended to denounce, and to pronounce on them the divine doom. This, he submits, could not have been a correct account of the course which Jesus, from the beginning, and consistently, pursued. He says, "the very design of the book is fraught with the writer's anger." Jesus' discourses, then, reflect, in this respect John's temper, the temper of him who once wanted to call down fire from heaven on unbelieving Samaritan villagers.

The gospel of John is different from the other gospels in that it is a work carried out after a most thoroughly devised plan. Every part of it is subject to this plan, and the plan welds all its scenes and discourses into a consistent whole. The leading thought of it is announced in the first chapter: "The Word was made flesh," and the lines of division are pointed out in the next words: "He came into his own and his own received him not," and "as many as received him . . . children of God." In the one respect it is the "gospel of rejection," and in the other the gospel of the growing faith in him, the Son of God, the Way, the Truth, the Life.

The events—miracles included—are all historical but they are chosen to point a symbolical teaching, not for their importance in themselves. The chief purpose is to set forth Jesus in his true relations to God and man ("the Word became flesh and dwelt among us"). If he uses, in this connection, a terminology current at the time (Philo), he adopts only the term, but fills it with an entirely different content. He is not dependent on his pagan environment. His theological roots are entirely in the Old Testament, but his chief source is the person and fellowship of Jesus Christ. What Jesus is to his disciples he reveals in unsurpassed manner in chapters 13-17, which portion the writer considers the most important contribution John has made to the character of the Master. This verdict is very different from the position of many others, some going as far as to say that these farewell discourses are almost unbearably dull and monotonous.

The portion, however, containing Christ's discourses with the unbelievers, the writer considers inferior. In the form they are handed down in John they would never have convinced any one. We must assume that this defect is due to John, not to Jesus. John had his decided limitations of view point as well as of disposition.—The whole ethical duty of the Christian is summed up in the general principle or law of love. The practical counsel, in which Paul, e. g., abounded is absent. And that love seems to be limited to the brotherhood even if the love of God embraces the whole world.

Lord Charnwood fails to give the consideration of Johannean *discourses* a special chapter. The question whether they are to be regarded as genuine or, from a brief seed thought uttered by Jesus,

worked up in the Johannean spirit, seems to require fuller treatment. Doubtless the latter may be Charnwood's position but while Godet and others weigh the argument carefully on both sides, here the reader is left to his own conclusions.

The writer after comparing the teachings of John with the Synoptists finds little difference. What is implied in the latter is fully developed in the former.

Much more of value is found in this volume, presented with independent spirit and not without the warmest heart tones: a great book and worthy of most attentive study.

The Everlasting Man, by G. K. Chesterton. New York, Dodd, Mead and Co. 1926. 344 pages.

G. K. Chesterton, the English novelist, is a convert to Catholicism. This religious change he calls the chief event of his life. He tells us that he is writing a book on it, and that book will surely find many interested readers. In the book before us, however, he is not specially concerned with the differences between Catholics and Protestants. His object here is to defend the Christian religion against higher critics, evolutionists and skeptics. His thesis is that the Christ story is not like other religious myths, or his religion similar to other religions. In other words, that it is not a product of natural and common evolution, but supernatural in origin and altogether *sui generis* in every respect.

It is customary to apply the theory of evolution to all realms of natural and human life. The science of comparative religion does this in the sphere of religion. Religion is a natural product. Its growth can be variously explained; by some in a sociological way: the relations between the individual and the chief of the tribe were projected into the sphere of his relations to supra-mundane powers. And there are many other explanations—but they are all non-miraculous, and they all expound the process as a development from the lower to the higher, the stages being, perhaps, fetichism, animism, polytheism, henotheism, monotheism.

Chesterton fights this now so popular method with all his might. In his opinion the evolutionary theory explains nothing. Whatever man's ancestry be on the physical side, the "missing link" has never been found, and will never be found. Scientists may construct, from some scraps of bones, found in different places, a story that seems to them a connected one: *Man* wherever he appears, is *always man*, and different from the beast in kind, not only in degree. Much has been said about the cave man and his savage instincts. Still there have been discovered drawings in the habitat of this man which show that he was already an artist, and not a being one remove from the beast. They say that the prehistoric man had no religion, because no evidence has been found of it. That statement deserves just as much credence as to say of him he wore no clothes, because no such, or anything reminding of them, have been preserved.

We cannot reconstruct the cultural history of the race by the

methods of the evolutionary process, claiming that in every case savagery, barbarism, and the rising scales of civilization were the order followed. We have barbarism today on this globe, and again, Egyptian and Babylonian civilizations are at least 5000 years old. States of barbarism may have followed the decay of civilization; barbarism and civilization always dwelt side by side.

The evolutionary claims break down most decidedly in the presence of comparative religion. Chesterton declares that there never was an evolution of the idea of God. Even in polytheistic religions there is always the idea of God, the one, real God, in the background. True it is, however, that we owe the genuine, live and victorious monotheism to the Jews; also that religion, as a firm, sustaining, character-molding conviction, came only with the Old and New Testament, the record of the divine self-revelation.

After showing in the first part of the book, entitled "The Man in the Cave," that although man has always been the same in the essential things, those dividing him from the brute, nevertheless, in spite of his religious endowment, his moral development under paganism ended in bankruptcy; the author now, in the second part, "The God in the Cave," endeavors to point out the altogether unique character of Christ and the Christian faith, or church (he says, the church, the "Catholic Church," always, where we would say, Christianity). It is his chief concern to meet the frequent objection that Christ in the gospels was a natural, humane person, but that the church, by her theology, has transformed him into a mysterious being, entirely removed from humanity. The dogmas of the church are an abhorrence to the modern critics, and not a few orthodox theologians are ready to let them go. Not so Chesterton. He is fully convinced that the church rightly resisted Arian rationalism, and that Athanasius fought for vital elements in Christ's personality by contending for his co-eternity with the father. If anything, the church presents a more gentle, compassionate picture of Christ than the gospels do at times. The church has fought valiantly for the vital interests of faith, in the history of the race, from the first heretics down to Darwin and Huxley, and she always prevailed. She seems now on the eve of new conquests, and her experience bears out the claim that Christ's religion is different in kind, not degree, from all others; that in him is found salvation for all men, in all times.

We are in accord with him on the essential points of Christ's person and influence. We do not agree with him in defending the Church all through her history. The Church is not infallible and has often sinned. We shall await his controversial book on why he left Protestantism, with interest.

Concerning his style and the general character of the book, we find that his wide information and luxuriant imagination furnish him abundant material at all times, without, however, always yielding him, or the reader, definite results or advancing the argument perceptibly. Had he written less like a poet and curbed his fancy rather more than less, the results might have been more tangible and they could have been stated in less space.

Liberal Christianity, by William Pierson Merrill. New York. The Macmillan Co. 1925. 170 pages.

In this book the minister of the Brick Presbyterian Church of New York City makes a vigorous defense of Liberal Christianity. He himself calls himself a "Liberal", and since he is assured that his very liberalism has helped him to a fuller Christian life, and not a depleted one, he takes decided issue with those who (like Prof. Machen, e. g.) deny to the Liberals the right to call themselves Christians. The Liberal believes in the scientific method and applies it to the Bible and his Christian theology. Like Abraham, he is willing to go, not knowing whither, if only God, or in this case, truth, is his guide. He is interested in vital present spiritual experience, not so much in what happened thousands of years ago; for he believes in the unity of spiritual experience: what happened to people in the Bible, happens to susceptible men now. He has a controlling passion for reality. Names and terms, however old and revered, mean little to him if emptied of life and vital force. The Liberal, although much persecuted and reviled, does not return evil for evil. He is tolerant towards others and would not, if he could, invoke force or official pressure as an argument in his dispute with the orthodox.

By the way, it seems easy for the Liberal to be tolerant now when he is in the minority and *has* no force to employ if he wanted to. The Liberals in Germany, when they enjoyed the favor of governmental authorities, have by no means been distinguished by too much tolerance toward the other side.

The Liberal, as has been intimated, is interested in life as it now is, and especially in the personal side of it. The principle of personality is vital with him throughout. He believes in a God who is more like man than like nature. All other speculations about God (his transcendence, sovereignty, etc.) are of little importance to him. To him God can be better seen and found in the book of psalms than in the spectroscope. And again, there may be logic in creeds but there is life in the Bible, while the others offer us definitions.

Jesus Christ is God's revelation. God is always and everywhere like Jesus. Jesus is perfect love, personality at its highest. The man Christ Jesus is God in human experience. God is, what Jesus was; and what Jesus did, God always does. Christ's death shows where God is always doing for our souls, by living, suffering, dying with us, by fully identifying his own personal life with us. In the words of Deissmann ("The Religion of Jesus Christ and the Faith of Paul"): "Jesus did not lecture *de deo*. He bore witness of God. His teaching of God is a prophetic testimony born out of his inner experience. Jesus preaches about what has been experienced, what has been given, what has been striven for, not what has been brooded over and studied. It is not his system, which one finds in his word, it is his soul."

Salvation does not lead only to goodness, it is goodness itself, Christianity is enjoying being holy and good.

Over against the Liberal stands the authoritarian, Catholic or Protestant. The one believes in an infallible church, the other in an infall-

ible Bible. The latter seeks to enforce ecclesiastic authority by employing the test of creedal conformity. The Liberal values creeds as expressions of faith by past generations. But the supreme authority rests in the Bible, and this authority is based on what the Bible is and does. The only proof of the Bible's authority is the response of the normal soul to it. The spirit of God speaks in it and this spirit awakens in the soul the living faith in God's Word. Such faith leads to personal fellowship with God in Christ, and the evidence of that fellowship is a pure and loving life according to Christ.

But liberal Christianity, in teaching that forgiveness is bestowed by God freely on the repentant and believing soul, what does it make of the doctrine of atonement by the blood of Christ, of the fall of man, of the substitutionary death of the Saviour, the "once for all" of his sacrifice, the imputed righteousness of the second Adam? The author is not of the opinion that Paul perverted the teachings of Christ—as most of the Liberals do. He tries to save Paul and Pauline theology; but he says, Paul is imaginative, he is a poet; he came from the law and drew from his experience of the Jewish sacrificial system; also from the mystery religions of the pagans. The legalistic and governmental aspects of his views are not essential. Even if we consider and allow for all this we shall still see in Paul the unequaled protagonist of Christ, but we shall take many features of his system as illustrations rather than as hard and fast doctrines. The chief thing was to him to be "in Christ" that is, to have fellowship with him and with God, to be filled with his spirit, to live as he had lived. He points us to the way of spiritual experience; only what helps us to that is really essential, all disputing about irrelevant elements is time wasted.

Liberal Christianity will win the battle, according to the author, for it is on the side of science; it is in harmony with modern democracy; it is wide of sympathy (in accord with truth from every quarter).

It cannot be denied that the author represents a form of liberal Christianity that has a very positive content. His insistence on vital, real Christian experience is wholesome. On the other hand, he does not sufficiently stress the fact that God in Christ *has* reconciled the world to himself, or that, with the writer of Hebrews, he has, "with one sacrifice, perfected forever those who are to be sanctified; that, therefore, the penitent believer, even before he has the fruits of Christian life, enters the fellowship of God and the state of reconciliation. Besides, when he says, salvation *is* goodness, we cannot follow him. It leads to goodness, but it is goodness only in the germ, not in reality. Certitude of forgiveness rests on the word of God, which produces faith, not on one's own state of sanctification. The fruits of a new life are an essential part of the Christian life, but since they are always imperfect, and sometimes wholly absent, certitude must have a firmer and more stable basis, which is the word of grace.

What Mr. Merrill says about Paul and the inadequacy of his illustrations, his borrowing from Hebrew and Greek sources, seems to us in effect to lead to the same results as the direct attack of the more advanced Liberals. For whether we call it an impossible theology or poetical licence, what is the difference?

Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen von Emanuel Hirsch. Goettingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1926, 92 S., 3 Mk.

Der Verfasser versucht hier einen Beitrag zu einer neuen Gestaltung der Christologie zu liefern.

Auf Grund des in dem Neuen Testament vorliegenden Zeugnisses von Jesu will er die Frage nach dem, was Jesus ist, einer Lösung näher führen. Die landläufige Scheidung zwischen Lehre und Werk Jesu hält er für undurchführbar, weil ohne Lehre das Werk uns unverständlich bliebe. Jesu Lehre, aus dem jüdischen Mutterboden entsprungen, greift doch über das religiöse Niveau seiner Zeit (Pharisäismus) weit hinaus. Er macht des Täufers Bußruf und Verkündigung, des Anbruchs des Reiches Gottes sich zu eigen, vertieft aber den ersten und stellt das Kommen des Gottesreiches, als in Liebe und Freude im Heiligen Geist bestehend, in sich selbst vor. Er selbst ist der König, der Messias, desselben. Der von ihm selbst dafür geprägte Titel ist der „Menschensohn.“ Wenn er sich auch den Sohn Gottes nennt, so meint er damit die völlige Gemeinschaft mit Gott und Hingabe an Gott und seinen Dienst. Als der Menschensohn (= Messias) teilt er die Gaben des Reiches Gottes, nämlich Gnade und Vergebung aus, sowie er anderseits der Richter der (ungläubigen) Welt ist. Seine Verwerfung und sein Todesgeschick folgen naturgemäß aus seinem Zeugnis für den wahren Gott und Gottesdienst und gegen pharisäische Selbstgerechtigkeit. Am Kreuz offenbart er in seinem eignen Erleben die Bosheit der Sünde und die Größe der göttlichen Liebe (in seinem eignen Lieben und Vergeben). Ostern bezeugt den Jüngern die göttliche Herrschaft des am Kreuz Gestorbenen.

Die Gemeinde nennt den Meister ihren „Herrn,“ d. i. den mit göttlicher Autorität Bekleideten. An Christo schauen sie (nach Paulus) die Herrlichkeit Gottes. Jesus ist der Herr, heißt: er ist uns an Gottes Statt.

Die Kirche hat aus diesem Glauben das Dogma von der Gottheit Christi gemacht und Christo damit die menschliche Persönlichkeit genommen. Es war ein Versuch, sich sein eigentümliches Verhältnis zu Gott zu erklären. Wenn wir die Frage aufwerfen, wie Christus, der doch ein wahrer Mensch war, dazu kam, sündlos und in steter Gottesgemeinschaft zu sein, so werden wir das nicht aus der Jungfrauengeburt erklären und nicht aus seiner Präexistenz. (Vers. stellt die sonderbare Behauptung auf, Christus habe nach Paulus Lehre vor seinem Erdenleben im Himmel als Mensch gelebt (1) Vgl. dagegen Phil. 2, 6 ff.). Wir werden sagen, er ist „ganz und gar aus dem Geist geboren,“ oder völlig mit dem Geist begabt gewesen.

Die Lösung des Rätsels der Person Christi wird durch diese Erklärung des Verfassers u. E. auch nicht weiter gefördert. Sie ist weder neu, noch befriedigend. Sie macht Christus zum einzigartigen Propheten, aber nicht zu dem, den die Gemeinde anbetet (Apostelgesch.), der von Ewigkeit da war, der — mit dem Heiligen Geist — neben den Vater gestellt wird (in der Taufformel) usw.

Christus ist dem Verfasser hauptsächlich das **Wort Gottes** (s. Motto der Schrift: „Sein Name heißt das Wort,“ Offb. 19, 13). Als solches fordert es zu Buße, Entscheidung, Glaube, Kampf und Nachfolge auf. Mit hohem Nachdruck wird der strenge zur Entscheidung drängende Ernst und die überschwängliche Gabe, die in dem Wort des Herrn an den einzelnen herantreten, durchweg kräftig hervorgehoben. Es macht Gott „gegenwärtig“ und erzeugt dadurch den Glauben.